Ildikó Bellér-Hann
Chris Hann

Doğu Karadeniz'de Devlet, Piyasa, Kimlik

İki Buçuk Yaprak Çay

İLETİŞİM YAYINLARI

Ildikó Bellér-Hann - Chris Hann • İKİ BUÇUK Y



ILDIKÓ BELLÉR-HANN & CHRIS HANN

İki Buçuk Yaprak Çay

ILDIKÓ BELLÉR-HANN Halle (Almanya) Wittenberg'de, Martin Luther Üniversitesi Doğu Çalışmaları Merkezi'nde araştırmacı. Daha önce Canterbury'de (İngiltere) Kent Üniversitesi'nde çalıştı. Master'ını Budapeşte'de Türklük Çalışmaları, Arkeoloji ve İngilizce dallarında, doktorasını da Cambridge Üniversitesi Türklük Çalışmaları'nda yaptı. Sincan ve Kazakistan'daki Uygurlar arasında saha araştırması yürüttü.

CHRIS HANN Halle'de (Almanya) Max Planck Sosyal Antropoloji Enstitüsü'nde yönetici. Daha önce Canterbury'de (İngiltere) Kent Üniversitesi Sosyal Antropoloji kürsüsünde görev aldı. Lisansını Oxford Üniversitesi Siyaset, Felsefe ve Ekonomi bölümünden, doktorasını da Cambridge Üniversitesi Sosyal Antropoloji kürsüsünden alan Hann, ayrıca Macaristan ve Polonya'da çalıştı. Hann'ın *Teach Yourself Social Anthropology* (Londra, Hodder, 2000) başlıklı bir kitabı var.

Turkish Region. State, Market & Social Identities on the East Black Sea Coast

İletişim Yayınları 907 • Araştırma-İnceleme Dizisi 148
ISBN 975-05-0144-6

1. BASKI 2003, İstanbul (1000 adet)

EDİTÖR Asena Günal
KAPAK Utku Lomlu
KAPAK FOTOĞRAFI Emine Gündoğan'ın fotoğrafından kolaj
KAPAK FİLMİ 4 Nokta Grafik
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Asude Ekinci
MONTAJ Şahin Eyilmez
BASKI ve CİLT Sena Ofset

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

ILDIKÓ BELLÉR-HANN
CHRIS HANN

İki Buçuk Yaprak Çay

Doğu Karadeniz'de Devlet, Piyasa, Kimlik

Turkish Region
State, Market & Social Identities on the East Black Sea Coast

ÇEVİREN *Pınar Öztamur*



iletişim

İÇİNDEKİLER

Teşekkür

Bu kitabın temelini oluşturan araştırmayı yürütürken bize verdikleri tavsiye ve destek için Türkiye'de ve İngiltere'de birçok insana ve kuruma minnet borçluyuz. Özellikle Ali İhsan Aksamaz'a, Neal Ascherson'a, Anthony Bryer'a, Ayşe De Barros'a, Wolfgang Feurstein'a, rahmetli Fikret Görmen'e, rahmetli Fahri Kahraman'a, Gabriele Rasuly Paleczek'e, Geoffrey Roper'a, Alihan Telatar'a, Alexander Toumarkine'e ve Aziz Vanlı'ya teşekkür etmek istiyoruz. Kitty ve Murat Çızakça, George Hewitt, Riva Kastoriano, Michael Meeker, David Shankland ve Martin Stokes kitabın ilk hali üzerine yardımı dokunan yorumlarda bulundular. Kitabın Türkçesi'nin hazırlanmasındaki katkılarından dolayı, Lale Yalçın-Heckmann ve İletişm Yayınları çalışanlarına teşekkür ederiz.

Kitabımız üzerinde İngiliz sosyal antropolojisinin iki önemli isminin etkisi büyük; ne yazık ki ne Ernest Gellner ne de Paul Stirling bu kitabı görebilecek kadar yaşadı. Kitabın İngilizce başlığı Stirling'in *Türk Köyü*'nü (Turkish Vilage) hatırlatmak istercesine *Türk Bölgesi*'dir (Turkish Region).

En çok Lazistan halkına teşekkür etmek istiyoruz, özellikle de Fındıklı ve Pazar ilçelerinde bize evlerini açan yetkililere. Özel hayata duyduğumuz saygıdan dolayı kişi adlarıyla bazı köylerin adlarını değiştirdik.

Araştırma iznimizi çıkartan Ankara'daki yetkililere, ayrıca 1982, 1983 ve 1992'deki araştırmalarımızda bize büyük kolay-

lıklar sağlayan Rize ilindeki devlet memurlarına teşekkür borçluyuz. 1982, 1983'te Eğitim Bakanlığı'nca verilen bir bursu aldığımızı belirtmek isteriz; ayrıca Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi personelinin (Tarım Ekonomisi Bölümü'nün, özellikle Taner Kıral, Hasan Erdem ve Erkan Rehber'in) dostça yardımlarını da anmak gerek. Cambridge Corpus Christi College, aldığımız Araştırma Bursu'nun uzatılmasına izin vererek çalışma sürecimize katkıda bulundu. Britanya Sosyal Bilimler Araştırma Konseyi (Britain's Social Science Research Council) (Şu anda Ekonomik ve Sosyal Araştırma Konseyi [Economic and Social Research Council] olarak biliniyor; bu adı Margaret Thatcher'ın Britanya Devleti'ni yönettiği en parlak dönemde aldı) arka arkaya verdiği burslarla araştırmamızı finansal açıdan destekleyen ana kuruluş oldu. Her yayında bu burslar hakkındaki ayrıntıları vermemizi rica ettiler. Burslar hakkındaki ayrıntılar aşağıdaki gibidir:

1982-4 HR 8790 / 1 Türkiye'de Tarımda Yeni Uzmanlaşmanın Toplumsal ve Örgütlenmeye İlişkin Yönleri.

1988 R221022 HR 8790 / 1'in Devamı.

1991-3 R23320801 Lazlar arasında Kültür ve Ekonomi.

Daha sonra 1997'de ve 1999'da kısa saha gezileri yaptık.

İngiltere'de, Cambridge ve Kent Üniversitelerindeki akademik ortamdan çok faydalandık. Kitabımızı yazmayı Almanya'da, İngiltere'deki kadar mükemmel bir akademik ortamda bitirdik: Wissenschaftskolleg zu Berlin'de, Martin Luther Üniversitesi Orientwissenschaftliches Zentrum'da ve Max Planck Sosyal Antropoloji Enstitüsü'nde; bu ikisi de Halle'de yeni kurulmuştur.

Bu kitabı ailelerimize adıyoruz. Özellikle çocuklarımız araştırmalarımız sırasında yaşadığımız bütün deneyimleri bizimle paylaştı. Bizimle beraber beş kez çetin bir yolculuk yaparak Türkiye'nin kuzeydoğusuna geldiler; bu yolculuklar sırasında rahat ve hızlı olmayan çeşitli araçlar kullandık. Ayrıca hiç alışık olmadıkları koşullarda yaşamak zorunda kaldılar. Ama onlar da bizim gibi oralara geri dönmek istiyor.

Ildikó Bellér-Hann ve Chris Hann
Halle

1. Giriş

Çalışma birimi

Lazistan sözcüğü çoğunlukla haritalarda yer almadığı ve okurların birçoğu bu sözcüğe yabancı olduğu için elinizdeki kitabın konusunu oluşturan bölge için bu sözcüğü neden seçtiğimizi açıklamakla işe başlamalıyız. Amacımız kesinlikle yeni haritaların oluşturulması gerektiğini ileri sürmek değil. *Lazistan* sözcüğü yalnızca bizim kullandığımız sözcüktür; ne Türkiye'nin bu köşesinde yaşayanlar ne de Türk vatandaşları bu sözcüğü kullanır. Bir bölgeyi adlandırırken genellikle büyük şehirlerin ya da vilayetlerin adlarını söylerler; daha genel bir düzeyde hepsi Doğu Karadenizli bölgesel kimliğini benimser. Bizi ilgilendiren bölge, böylesi çeşitli düzeylerin arasındadır ve var olan idarî sınırlarla örtüşmez. Bu noktada oluşan boşluğu doldurmamız için Lazistan sözcüğü çok uygun düşmüştür. Bu sözcüğü kullanarak Lazistan adının ya da bu adı verdiğimiz kıyı bölgesinin herhangi bir vakit grup kimliklerinin odak noktası olduğunu ima etmeye çalışmıyoruz.

Lazistan, Karadeniz'deki Pontus Rum topluluklarının eski merkezi olan Trabzon'un (Trebizond) doğu sınırından bugünkü Gürcistan'ın iç kesimlerine dek uzanan Osmanlı sancağına veri-

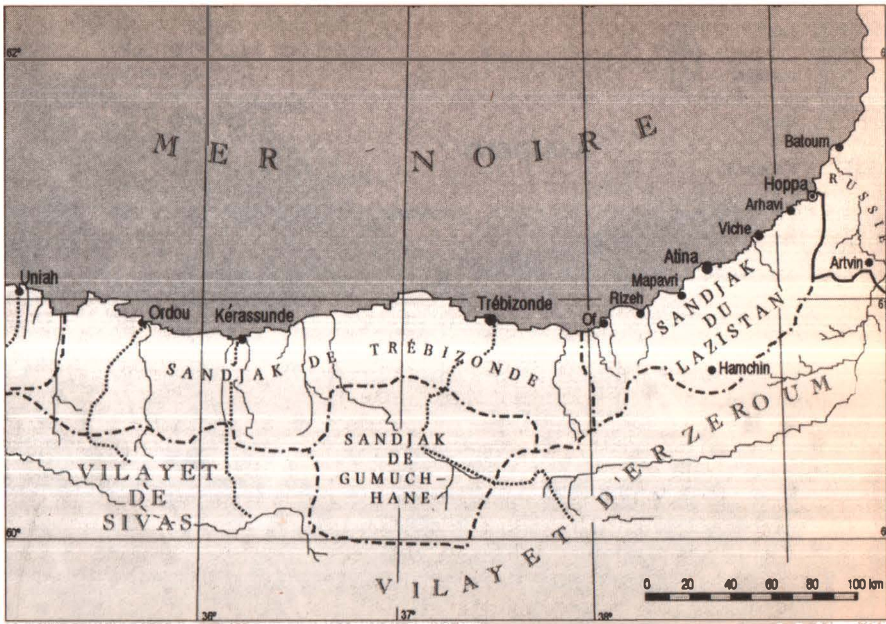
len addı. Berlin Kongresi'nde (1878) Osmanlı Devleti'nin sınırları yeniden çizildiğinde Batum'u da içine alan geniş Lazistan bölgesi, Rus Çarlığı'na geçti. Daha önceleri Trabzon'a bağlı olan Rize, Berlin Kongresi'nde ortaya çıkan bu yeni sancağın başkenti oldu[1] (bkz. Harita 1.1). Hem Osmanlı İmparatorluğu hem de Rus Çarlığı yıkıldıktan sonra bölgedeki sınırlar yeniden çizildi; yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde bu eski ad kullanılmaz oldu.[2] Tarihî Lazistan bölgesi yeni oluşturulan Rize ve Artvin vilayetleri (daha sonra il denmeye başlandı) arasında bölünmüştü artık; il denilen bu idarî birim 21. yüzyılda hâlâ yürürlüktedir. Gürcistan'la olan devlet sınırı da günümüze dek varlığını korudu. Bu kitap boyunca Lazistan sözcüğünü Rize ili ile Artvin'in üç komşu ilçesini (bkz. Harita 1.2) belirtmek için kullanacağız. Artvin'in öbür kısımları için bu sözcüğü kullanmıyoruz; çünkü Kaçkar Dağları'nın güneyinde kalan bölgedeki insan yerleşimiyle doğal ortam, kıyı şeridinden çok Anadolu'nun iç kesimleriyle benzerlik göstermektedir. Lazistan'ın batıda açık seçik bir siyasî ya da coğrafî sınırı yoktur. Biraz rastgele olsa da Rize ile Trabzon arasındaki il sınırını bu amaç için seçtik.[3] Sınırlarını bu şekilde belirlediğimizde Lazistan, Of ilçesi ile Sarp'taki Gürcistan sınırına dek uzanan yüz yirmi kilometrelik bir kıyı şeridini kaplar. Aşağıda da değineceğimiz gibi bu bölge içerisindeki araştırmalarımızı, büyük çoğunlukla, merkez ilçeler olan Fındıklı ve Pazar ilçeleri üzerinde yoğunlaştırdık.

Bölge üç coğrafî bölüme ayrılabilir. İlk olarak, çoğu kasabaların toplandığı denizin bitişiğindeki kara vardır. İkinci bölüm bahçelerle, ormanlık alanlarla kaplı bir ara kuşaktır; burada küçük yerleşim alanlarıyla köyler toplanmıştır. Üçüncü ola-

1 Birken 1976: 152.

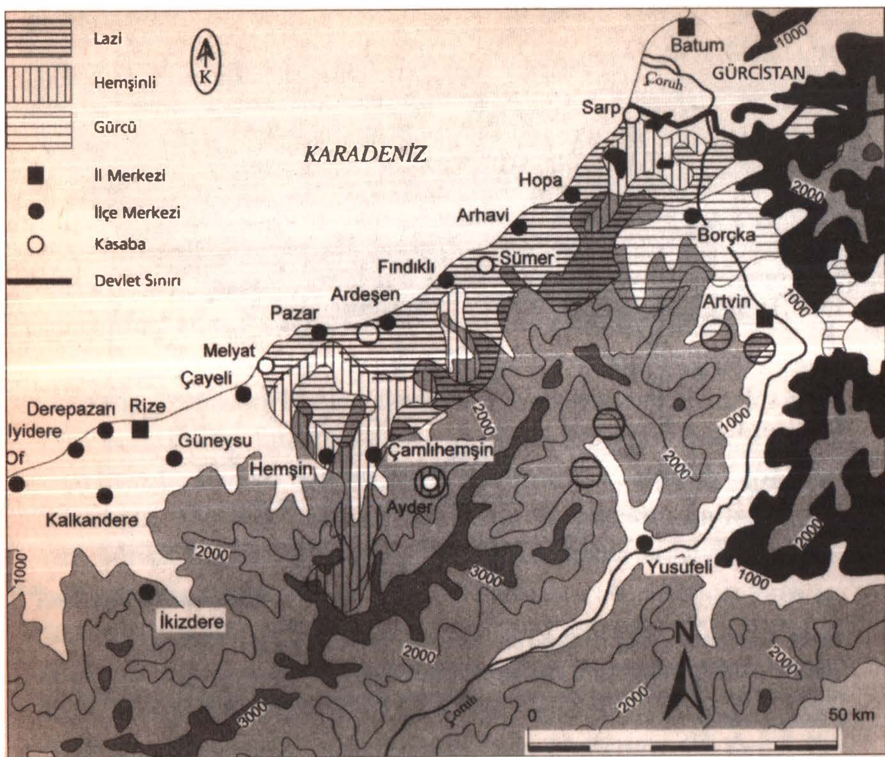
2 Toumarkine 1995: 64 -5. Bu bölgeye Lazistan denmesi 1926'da resmî olarak yasaklandı, aynı yıl Laz Mehmet gibi lakapların kullanımı da yasaklandı. Toumarkine'e göre Lazistan sözcüğü Kemalistlerce *eski rejim*in "vatanseverlik"le bağdaşmayan bir icadı olarak algılanmıştı. Bölgedeki siyasi sınırların dilsel ya da dinsel sınırlara uygun olarak çizilmesine yönelik herhangi bir girişim olmamış.

3 Osmanlı dönemindeki sınır daha batıda Sürmene'ye dek uzanıyordu. Bugünkü sınırı Of'tan itibaren çizerek, Rize ilinin sınırları içerisinde az sayıda yer alan Rumca konuşan Müslümanların oluşturduğu önemli bir kategoriyi hesaba katmamış olduk.



***Harita 1.1.** Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde Lazistan, 1878-1921. (Trabzon Vilayeti haritasından. **Vital Cuinet,** La Turquie d'Asie Géographie administrative, descriptive et raisonnée de chaque province d'Asie Mineure, t. 1, Paris, E. Leroux, 1890).*

rak, yaylalarla Kaçkar Dağları'nın karlı tepelerini sayabiliriz. Bu tepelerde yazın kurulan mezralar, son yıllarda ekonomik önemini yitiren göçerlik örüntülerini hatırlatır. Nüfusun büyük çoğunluğu kıyı şeridinde toplanmıştır ve batıdaki ilçelerde nüfus yoğunluğu çok daha fazladır. Lazistan'da sürekli ikamet edenlerin sayısı 400.000'dir. Bu rakam yaz aylarında, bölgenin yerlileri tatillerini bölgede geçirmek için kasabalarına ve köylerine döndüğünde, ayrıca kökleri bölgede olmayan mevsimlik işçilerin akını başladığında artar. Bölgenin en büyük şehri Rize'dir. Rize 1945'te nüfusu 15.000'nin altında olan bir balıkçı limanıyken 1970'te 30.000 nüfuslu bir şehir haline geldi. Yüzyılın sonunda nüfusu 75.000'dir. Günümüzde şehirli nüfus oranı, 1970'lerde mutlak biçimde düşmeye başlayan kırsal nüfustan fazladır. Toplam nüfus, 1980'lerde doruk noktasına ulaşmıştır. Son on yılda şehirli nüfusun sayısında bile düşüş yaşanmıştır. Bunun nedeni doğum oranlarındaki düşüş ile

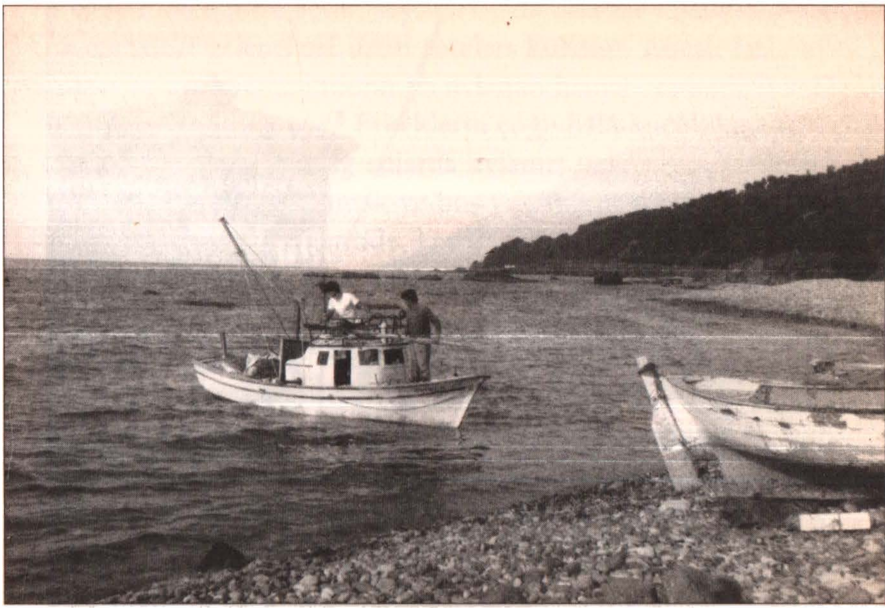


Harita 1.2. Kuzeydoğu Türkiye, ana yerleşim yerleriyle azınlık toplulukları. (Halle, Martin Luther Üniversitesi Coğrafya Bölümü'nden Edda Schröter tarafından çizildi).

dışarıya, özellikle de Türkiye'nin batıdaki büyük kentlerine göçtür. Bu ikisinin doğurduğu sonuçlar, bölgede köyle kent arasında süren göçün sonuçlarından daha etkilidir.[4]

Daha batıdaki Amasra, Sinop ve Perşembe'nin yarları ve zümrüt rengi limanlarıyla kıyaslanamasa da, kıyı şeridinin göz kamaştırıcı güzelliğini kimse yadsıyamaz. Trabzon'dan doğuya doğru ilerledikçe farklılıklar gözünüze çarpmaya başlar. Ri-

4 1985'le 1990 arasında Rize ilindeki "net göç oranı" % -9.1; son dönemde var olan resmî ulusal istatistiklere göre toplam olarak Karadeniz Bölgesi'nin net göç oranı ise % -5.4. Toplam nüfus olan 400.000, Ekim 1997'de yayımlanan rakamlara dayanmaktadır, bu dönemde Rize'nin nüfusu 325.581'di (172.662'si resmî kayıtlara şehirli nüfus olarak geçmiştir). Biz bu sayıya Artvin'in Arhavi, Hopa ve Borçka ilçelerinin nüfusu olan 74.115'i (36.032'si şehirli nüfus) de ekledik. Rize hakkında daha ayrıntılı bir inceleme için bkz. *Cumhuriyetimizin 75 Yılında Rize* 1998.



Resim 1.1. *Pazar yakınlarında küçük ölçekli balıkçılık.*

ze'yi geçince Kaçkar Dağları'nın eteklerindeki tepeler denize daha da yaklaşır. Topografyadaki değişiklikler taşımacılıkta temel olarak deniz yolunun kullanıldığı Osmanlı Dönemi Lazistanı'nda daha da belirgin olurdu mutlaka. O günlerde bu tepeler zengin tabii bitki örtüsünü korurdu; bir gemici teleskopla kıyıya baksa fındık ve meyve bahçelerini, mısır tarlalarını görürdü.[5] Anadolu'nun her yerinde yetiştirilen buğday, bölge çok nemli olduğu için burada yetiştirilemez. Yoğun yağış oranı da Türkiye'nin hemen hemen bütün kıyılarında görülen turizm patlamasının bu bölgede ortaya çıkmasını önlemiştir.[6] Sırtla-

5 Bryer (1980 VII: 398) Ortaçağ sonrası üretimde ve tüketimde gerçekleşen değişiklikleri betimlemiştir. Bryer ve Winfield'e göre 18. yüzyılda Lazistan halkı Amerikan mısırıyla tanıştı (1985: 5, n. 22). Koeler Amerikan mısırının 1842'de Batum'da yetiştirilen temel ürün olduğunu belirtiyor (Ritter 1843: 225-7). Marr, 20. yüzyılın başlarında bölgede üretilen mısırın yılın ancak sekiz ayında yettiğini; bu yüzden Rusya'dan ek ürünler ithal edildiğini belirtmektedir (1910: 616). Ayrıca bkz. Bryer ve Winfield 1985: 6.

6 Bölgenin hemen hemen her yerinde yıllık yağış oranı 2000 m^3'ü geçer. Anadolu'nun öbür bölgeleriyle kıyaslandığında yazlar daha serin, kışlar daha ılıktır. Kıyı şerinde birkaç geceden fazla don yapmaz, yağan kar da hemen erir. İç ke-



Resim 1.2. Çamlıhemşin'in güneyinde Hemşinli evleri ile çiftlik evleri.

rında çantalarıyla Kaçkar Dağları'na çıkanlar dışında, Trabzon'un doğusuna giden Batılı turist pek yok gibidir.[7]

Bölge halkı için deniz her zaman çok önemli olmuştur. Yine de bölgedeki limanlar küçüktür ve modern deniz ticareti için uygun değildir. Bu limanlar arasında en iyisi, Osmanlı Devleti'nin 1878 yılında imzaladığı bir anlaşmayla kaybettiği Batum'du. Bugünkü Türk Devleti bütün kıyı şeridi boyunca dalgakıranlar ve küçük iskeleler için büyük yatırım yapmıştır. Hemen sınırdaki Hopa ilçesinin derin deniz tesisleri vardır. Bölge İran'a uzanan dağlara doğru transit geçişi sağlar; ancak burada trafik yoğun değildir. Küçük balıkçı kayıkları daha hâlâ küçük

---

simlere birkaç kilometre girildiğinde iklim koşulları büyük ölçüde ağırlaşır. Bu durum iç kesimlerden kıyı bölgelerdeki pazar kasabalarına büyük bir nüfus akışının gerçekleşmesine neden olmuştur.

7 Arazinin genel tanımları için bkz. Meeker 1971: 319-20; Feurstein 1983: 6-11; Bryer ve Winfield 1985: 1-16; Magnarella 1998: 171-2; *Rize İl Yıllığı* 1973: 7-11. Lazistan'daki yerli turizm son yıllarda gelişmiştir; ancak öteki kıyı bölgeleriyle, ayrıca yaz aylarında ailevî ya da ekonomik nedenlerle geriye dönenlerin sayılarıyla karşılaştırıldığında küçük kalır.

limanlardan denize açılır; sayıları az da olsa bir kısmı hâlâ Karadeniz'deki geleneksel uzun rotaları kullanır. Ancak fazla avlanma ve aşırı deniz kirlenmesi avlanan hamsi oranında büyük bir düşüşe yol açmıştır.[8] Erkeklerin çoğu hâlâ küçük kayıklarla köylerine yakın olan sığ sularda avlanır; ticarî amaçla olduğu kadar geçimlerini sağlamak ve boş vakitlerini geçirmek için de balık tutarlar. Yar diplerinde, kayalıklarda sakin sakin uçan karabatakların keyfine diyecek yoktur bu yüzden.

Köy evlerinin çoğu, Anadolu'nun diğer yerlerinde görülen evlerin bir araya toplandığı köydekilerin aksine kümeler veya küçük yerleşim birimleri oluşturacak şekilde, dağların ve tepelerin yamaçlarına dağılmıştır. Osmanlı döneminde bölgede hüküm süren köy ağaları için taştan ve keresteden yapılan konaklar kalmamıştır pek. Onların yerini, ülkenin genelinde yaygın olan mimarî yapıda, tuğladan ve betondan evler almıştır.[9] Anadolu'da ve İslâm dünyasının diğer bölgelerinde sıkça rastlanan, geleneksel, kerpiç yüksek duvarlar burada hiç görülmez. Kırsal kesimde rutubete karşı koruma sağlamak amacıyla keresteden yapılmış, serender denilen mısır depoları yaygındır. Ailelerin çoğunun iki evi vardır; köyde olan evlerinde sadece bahar ve yaz aylarında otururlar.

20. yüzyılın ikinci yarısında meydana gelen en önemli değişiklik, fındık ağaçlarıyla mısır tarlalarının yerini çayın almasıdır. Çay bölgeye refah getirmiştir; çok fazla kişi arazisini satmasa da Lazistan, ülke geneliyle karşılaştırdığımızda, arsa fiyatlarının epey yüksek olduğu bir yerdir. Nüfus eskiye oranla hem daha zengin hem de daha eğitimlidir; insanlar eskisine göre daha kaliteli bir yaşam sürer. Yüksek olan ölüm oranları düşmüştür. Aileler de, büyüklükleri bakımından Anadolu'nun doğusundaki ailelerle karşılaştırıldığında Avrupalı ailelerin standartlarına yakındır.[10]

---

8 Bkz. Ascherson 1995: 145.

9 Bölgedeki yerleşim yapısı ve mimarî yapı için bkz. Tandoğan 1977; Feurstein 1983; Karpuz 1993, 1997.

10 Daha önce de belirttiğimiz gibi Lazistan hakkında istatistikî veriler kolay bulunmuyor. Bölgenin beşte dördünü oluşturan Rize ilinin istatistiklerine göre

Artık hem bölgeye ulaşmak hem de bölgede seyahat etmek eskisinden çok daha kolay bir hale gelmiştir. Ankara'da ya da İstanbul'da bir işiniz varsa Cuma öğleden sonra bu işi halledip, gece otobüsüne bindikten sonra haftasonunu bin kilometre uzaklıkta olan ailenizin yanında geçirmeniz mümkündür. Bütün kıyı şeridi boyunca uzanan ana yol, 1960'larda tamamlanmıştır. Şu sıralarda bu yolu otobana çevirme çalışmaları devam etmektedir. Birçok küçük yol ana yola bağlıdır; böylece evlerin çoğu motorlu taşımacılığa kavuşmuştur. İnsanların çoğu kendilerini dış dünyaya bağlayan bu olanağın değerini iyi bilir. Bu ulaşım ağı olmasaydı Lazistan'ın birçok bölümüne ulaşma fırsatımız olmayacaktı. Ancak yine de bahçeler arasında kıvrılan dik patikalar, eğri büğrü kazılmış basamaklar gibi eski iletişim yöntemlerinin kullanıldığı birçok yere rastlamak mümkün. Her yıl yeni bir sele kapıldığı için kalastan-yapılan köprüler de uzun ömürlü olmuyor. Bu köprülerin altından akan ırmaklar değirmenlerde mısır öğütmek için gereken enerjiyi sağlar; ancak değirmenler artık pek kullanılmıyor. Gürül gürül akan ırmakların birçoğu, taştan yapılmış zarif Osmanlı köprüleri sayesinde geçilebilir.

Tarihi

Lazistan'ın, bugün orada yaşayanların hiç bilmediği karmaşık bir insan yerleşimi tarihi vardır; bu kitapta amacımız bu tarihi yeniden yazmak değildir.[11] Bölge hakkında en iyi bilinen hikâyeler, Karadeniz'in dört bir tarafında ticaret kolonileri kuran, tam olarak Lazistan'a olmasa da Karadeniz'in bazı bölgelerine yerleşip iç kesimlere kadar sokularak tarımla uğraşan Yunanlılardan kalmadır. Efsanelerden birinde Jason, Altın postun peşinde Argonautlarla Kolkhis'e gider. Jason uzaklara açıldığı bu yolculuğunun son durağına geldiğinde Lazistan sahiline bayıl-

1990'da, 348.776'nın altında olan toplam nüfus 64.327 hane halkına bölünmüştür (ortalama hane halkı büyüklüğü 5.4 kişidir). Binde 42'yle bebek ölümü oranı hem ülke genelinin (67) hem de Karadeniz Bölgesi'nin (73) altındadır.

11 En iyi kaynak, Bryer ve Winfield 1985. Ayrıca bkz. Feurstein 1983.

mıştır muhtemelen. Kolkhis, Kolkheti'de yaşayan en eski Gürcü topluluğu olabilir. Kolkheti Devleti, Parth Krallığı'yla Ermenistan'ın iç kesimlerini ele geçirmek için savaşırken Romalılara bağlı bir devlet olan ve Lazika adıyla bilinen bölgeyi topraklarına kattı. Yunanlılar bu badireyi de atlattılar, daha birçok başka şeyi atlattıkları gibi. Trabzon, Osmanlıların İstanbul'u fethiyle birlikte 1461'de Trabzon Rum İmparatorluğu'nun yıkılışından sonra bile canlı bir Pontus Rum kültürünün beşiği olarak kaldı. Daha sonraki yüzyıllarda oluşan toplulukların ayırıcı özelliğinin temelinde bugün bildiğimiz anlamıyla etnik topluluk ya da ulus kavramları değil, dinî topluluk kavramı yatıyordu. Osmanlı Sultanı din temeline dayanarak tanımlanan çok çeşitli toplulukları yönetiyordu; bu çeşitli topluluklar arasında Müslüman milletin imtiyazlı bir yeri vardı. Her milletin karmaşık dil ve kültürel özellikleri vardı; ancak bu durumun, idarenin uygulamaları açısından hiçbir önemi yoktu.[12]

19. yüzyılda Lazistan'a gelen seyyahlar hem uzak bölgelerle hem de içeride yürütülen kayda değer ticaret faaliyetlerinden bahsetmişlerdir.[13] Sahilden uzakta, iç kesimlerde basit, emek yoğun bir geçimlik ekonomi vardı. Otlakların son derece az olmasından dolayı ailelerin çoğu, sınırlı sayıda, çoğu zaman sadece bir tane inek besleyebiliyordu. Daha da iç kesimlerde, dağların yüksek bölgelerinde insanlar daha çok hayvan besliyor; kırmızı et ve süt ürünleri yönünden zengin gıdalarla besleniyorlardı; en azından çocuklarının ve torunlarının anlattıklarına bakı-

12 *Millet* kavramı için bkz. Lewis 1961: 329-30; ayrıca bkz. Braude ve Lewis 1982.

13 Koch 1855: 96. Koeler Batum pazarında "her zamanki ithal kalemlerin az miktarda satıldığını" belirtir: Rus demiri, Alman çeliği, çinko, İngiliz yünü, kahve, şeker ve karabiber, Kırım yünü, tuz, Türk yapımı mallar, yerel tarımsal ürünler. İhraç kalemleri arasında odun, mısır, pirinç, balmumu, bal ve balık vardı. Ticaret faaliyetleri büyük ölçüde kış aylarıyla sınırlıydı. "Çünkü Haziran ayının başından Eylül ayının sonuna kadar hem tüccarlar hem de zanaatkârlar evlerinde olur, Batum'un yerli halkı da mevsim şartlarının kötü olması nedeniyle dağlara çıkar. Kentte bir yandan kapıları kilitli evleri beklemek, bir yandan da iç kesimlerdeki yerleşim yerlerine satılan tuzdan elde edilecek büyük kârdan pay alabilmek için çok az kişi kalır. Bütün bu zaman boyunca, evler sayısız kırlangıca teslim olur, bataklıkların üzerinde milyonlarca sivrisinek uçuşur..." (aktaran Ritter 1845: 25-6).

lırsa böyle. Kıyı kesimlerinde yaşayanlardan bazıları yaz aylarında hayvanlarını dağlara çıkarırdı; bazen dağlarda iç kesimlerdeki köylerden gelenlerle aralarında sürtüşmeler yaşanırdı.

İnsanlar bu kenar bölgede Cumhuriyet öncesi zamanlardan yoksulluk çağı diye bahseder. Çoğu erkek başka yerlerde iş arardı: Osmanlı ordusunda, Rus İmparatorluğu'nun kentlerinde ve İstanbul, İzmir gibi denizden daha kolay ulaşabilecekleri liman kentlerinde. Bu erkekler, işçi göçünün daha sonra gelişen örüntülerinde olduğu gibi ailelerini artlarında bırakmak zorunda kalıyorlardı. Bu yüzden köydeki işlerin çoğu kadınlara kalıyordu. Bu nedenle Lazistan'daki kadınların rolleri ve sorumlulukları Anadolu'nun başka yerlerinde yaşayan kadınlarınkilerden farklıydı. Bu durum, bölge hakkında ortaya çıkan stereotiplerden birinin de temelini oluşturmuştur, yani kadınların son derece ağır fiziksel yük taşıdığı stereotipinin. Sonraki bölümlerde bu stereotipi sorgulayacak, toplumsal cinsiyet rollerini ayrıntılı biçimde inceleyeceğiz. İnsanlar ayrıca, küçük bir toprağı olan birçok ailenin hayatlarını sürdürmesinde gerekli olan para ve tahıl için varlıklı ağalara bağımlı olduklarını da hatırlıyorlar.

Osmanlıların uzun yıllardır sürdürdüğü toplumsal çoğulculuk deneyimi, Mustafa Kemal'in Yunanlıları yenmesinden sonra, 1923'te imzalanan Lozan Antlaşması uyarınca yerine getirilen "nüfus mübadelesi"yle son buldu. Pontus Rumlarının çoğu bilinmeyen "anavatan"a, modern Yunan Devleti'ne gönderildi.[14] 20. yüzyılın büyük bölümünde, geçmişle büyük bir tezat oluşturacak biçimde, Karadeniz boyunca ve doğuda Kafkaslar'a doğru hareketlilik önemli ölçüde azaldı. Kemalist Cumhuriyet'te bölgenin yeni, homojenleşmiş Türk ulusuna katılması için her türlü çaba gösterildi. Mustafa Kemal, daha sonra "Türklerin atası" anlamına gelen Atatürk soyadını aldı.

---

14 Mübadelenin boyutları ve yapısı hakkında bkz. Lewis 1961: 348-9. Pontus Rumları için bkz. Bryer 1980, Bryer ve Winfield 1985; Mackridge 1987. Mübadelelerin sonucunda Rize'den ayrılan Rumlar'la Ermeniler'in sayısının 2.000 civarında olduğu tahmin edilmektedir. Bkz. *Rize İl Yıllığı* 1973: 13. Rumca konuşan bazı Müslümanlar, Türk olarak sınıflandırıldılar; buna dayanarak Yunanistan'a göçe zorlanmadılar.

İşçi göçü, Cumhuriyet döneminde sona ermedi, aksine yeni biçimlerde devam etti. 1920'lerde ve 1930'larda erkeklerin bazıları Rusya'ya gitmeyi başarabiliyordu hâlâ; ancak 1950'leri izleyen yıllarda çayın satımlık ürün olarak yetiştirilmeye başlanmasından sonra, Lazistan'ın hiyerarşik olarak yapılanan yoksul toplumu büyük bir dönüşüm geçirdi. Bu dönüşümün hikâyesi ikinci ve üçüncü bölümlerde ana hatlarıyla anlatılmıştır. Eskiden mısır ekilen bütün tarlalar çay bitkileriyle doldu. Meyve üretimi neredeyse durdu; daha fazla kâr getiren ürünlere alan açmak amacıyla fındık ağaçlarının çoğu söküldü. Bugün Lazistan'ı ziyaret edenlerin, bu yeni monokültür oluşmadan önce yamaçların nasıl göründüğünü hayal edebilmek için epey çaba göstermeleri gerekir. Bu maddî dönüşüm, modernlik deneyimi diye adlandırdığımız olgunun bu bölgedeki temel öğesidir.

Halk

Rumlar, tarihî Lazistan'a Akdeniz'den gelen tek tüccar topluluk olmadığı halde, tarihî Lazistan batıdan gelen topluluklardan daha çok Kafkaslar'dan gelen halklardan etkilenmiştir.[15] Bölgede uzun bir süre Türkçe'den çok Kafkas dilleri konuşulmuştur. Bölgede daha önce kurulmuş imparatorluk sistemleriyle sıkı bir bağ kuramamış olan Lazistan, 16. yüzyılın son yirmi otuz yılında Osmanlı imparatorluk sistemine iyi uyum sağlamıştır. Aynı dönemde İslâmlaşma hızla devam etmiştir.[16] Dört yüzyıl sonra İslâm'ın din alanında sarsılmayacak bir egemenliği olmuş; Türkçe uzun bir süredir bölgede başat dil olsa da dil alanında çeşitlilik devam etmiştir. Lazistan halkının kendi kendilerini nasıl sınıfladıklarından yola çıkarsak,

---

15 Pazar ilçesinde (eski adı Atina) bir burunda yaşamıştık bir süre; oradaki kayalık hisar kalıntılarının Cenevizli tüccarlar döneminden kalma olduğu düşünülür. Bryer ve Winfield, Lazların tarihî belleğinin eski harabelerin ve yapıların çoğunu genellikle Cenevizli ve Hıristiyanlara atfettiğini belirtir; 1985: 18; ayrıca bkz. 339. Krş. Feurstein 1983: 24.

16 Bryer 1980 XI: 42. Komşu topluluklardaki ihtida süreci hakkındaki yerel anlatımlar için bkz. Poutouridou 1999.

bugün Lazistan'ın nüfusu dört kategoriye bölünebilir. Yerli halk için bu sınıflandırmanın hiçbir bağlayıcı değerinin olmadığını da vurgulamak gerekir. Bölgedeki herkesin bu dört kategoriyi kabul ettiğini söylemek olanaksızdır; belki de içlerinde çok azı kendilerinin temel olarak denk topluluklar meydana getirdiklerini düşünüyordur. Yine de bugün insanlara hangi *millet*ten oldukları sorulsa, bu soruya hiç kimse Osmanlı döneminin tersine din açısından yaklaşmaz; bunun yerine herkes bu soruyu ulus, "etnik topluluk" gibi laik bir aidiyet biçimi açısından ele alır.[17] Sorulduğunda aşağıdaki kategorilerden birine ya da birkaçına ait olduklarını söyleyeceklerdir.

İlk olarak, modern Türk Devleti'nin tanımlayıcı topluluğu Türklerdir; Türkler, tarif ettiğimiz şekliyle bugünkü Lazistan'daki en büyük topluluktur. Türkçe konuşan topluluklar Anadolu'ya doğudan gelmiş olsalar da bu bölgeye Trabzon idaresinin çöküşünden önceki ve sonraki dönemde hem güneyden hem de batıdan gelmişlerdir.[18] Türk göçebelerinin gelip de o yerde daha önce yaşayan insanları yurtlarından ettiklerini düşünmek pek doğru olmaz. Bu durum, bazı yerler için doğru olsa da, var olan nüfusun yeni iktidarın özelliklerini, daha çok da dini ile dilini benimsediği uzun dönemli süreçlerden bahsetmek daha doğru olacaktır.

İkincisi, Laziler Osmanlı zamanında bölgeye adını veren, bugün de bölgedeki en büyük ikinci kategoriyi oluşturan halktır.[19] Laziler, Türk-Gürcü sınırından batıya doğru Pazar ilçesinin yakınlarındaki Melyat köyüne dek uzanan bölgede ço-

---

17 *Etnik* sıfatı Türkçe'ye biz araştırmalarımızı sürdürdüğümüz dönemde girdi; ancak biz bu sıfatı Lazistan'da hiç duymadık. Bu noktalara çalışmamızın sonunda değineceğiz.

18 Bryer bölgedeki ilk Türki yerleşimcilerin Çepni Türkmenleri olduğunu ileri sürer 1966: 192; 1980 XI: 41-2.

19 Meeker'i takip ederek bu sözcüğü kullanıyoruz. Meeker (1971: 321), Türkçe olmayan bir dili konuşan Laziler ile bölgesel anlamda kullanılan "Laz" kategorisi arasındaki ayrıma dikkat çekmiştir. Laziler hakkında ayrıca bkz. Marr 1910; Bryer 1966-7; Feurstein 1983, 1992a; Feurstein ve Berdsena 1987; Paleczek 1987; Benninghaus 1989a; Vanilişi ve Tandilava 1992; Toumarkine 1995; Özgün 1996; Zhordaniya 1996; Aksamaz 1997.

ğunluğu oluşturur (bkz. Harita 1.2).[20] Lazileri öbür halklardan ayıran en önemli özellik Megrel diliyle, daha da uzaktan Gürcü diliyle akraba bir Kafkas dili olan Lazuri'yi konuşmalarıdır. Türkçe ile alakası yoktur. Modern Türk Devleti Lazilerin ayırıcı bir özelliği olarak ne Lazuri dilini ne de başka herhangi bir temeli kabul etmiştir.

Üçüncü kategori beraberinde daha da karmaşık özellikler getirir. Kendilerine Hemşinli diyen insanlar iki ayrı bölgede bulunur ve bazen, Doğu Hemşinli ve Batı Hemşinli diye birbirlerinden ayrılır. Hemşinliler "15. yüzyıldan beri İslâm dinini benimsemiş" görünüyorlar.[21] İhtida, "siyasî açıdan daha akıllıca" olmadan önce Hıristiyanlıktan İslâm'a geçmişlerdir.[22] Doğudaki küçük bir topluluk arasında hâlâ yaşamasına rağmen İslâm'ı benimsemeleriyle hemen hemen aynı dönemde Ermenice'yle akraba olan dillerini de kaybettikleri düşünülüyor. Batı Hemşinliler kimliklerinin ayırıcı bir özelliği olarak dillerini vurgulamazlar; ancak geçmişte farklı bir dili konuştuklarının bilincindeler. Birçoğu Ermenilerle aralarında bir bağ olduğunu kabul etmek istemiyor. Bu, onları rahatsız eden özel bir sır gibi. Birçoğu kendini bir çeşit Türk olarak addediyor. Bu aidiyet duygusu, bölgede yaşayan herkesin hissettiği Türk vatandaşı olma duygusu değil; Hemşinli'nin etnik ve soy anlamında Türk'ün bir alt türü olduğuna inanmayla ilgili.[23]

Daha çok Artvin ilinin Borçka ilçesinde yerleşen Gürcüler de bölgedeki dördüncü kategoriyi oluşturur. Borçka dışındaki yerlerde Gürcüler çok küçük gruplar halinde vardırlar. Bunlar

20 Dilbilimsel veriler, geçmişte Lazi dilinin daha batıdaki Trabzon'a kadar olan, hatta Trabzon'dan da ötedeki bölgeleri etkilediğini gösteriyor. Bkz. Brendemoen 1990b: 56, 58. Bugün Lazuri konuşanların sayısı hakkındaki tahminler değişiklik gösteriyor. Feurstein (1992a) 250.000 kişiden söz ediyor; ancak bölgede Lazuri konuşan kişi sayısı 100.000'i geçmiyor olsa gerek. İstanbul'a ve başka bölgelere dağılanların sayısı çok fazladır; ancak Lazuri konuşanların sayısı anavatandakilerin sayısından çok azdır.

21 Bryer 1980 XI: 42.

22 Bryer ve Winfield 1985: 337.

23 Hemşinliler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Benninghaus 1989b; Bryer ve Winfield 1985: 336-7; Magnarella 1998: 183-92.

da Müslüman'dır. Kültürel farklılıkları ortaya çıkarmaya yönelik herhangi bir devlet politikasının olmadığı bir dönemde Gürcü dili genç kuşaklar arasında zayıflıyor gibi görünüyor.[24] Bazı insanlar Kaçkarların kuzey iç kesimlerinde tahrip edilmiş Hıristiyan kiliselerin varlığından haberdar olsa da Lazistan'da Gürcü Hıristiyanlığın izlerine rastlanmaz.

Osmanlı Lazistanı'nda, saydığımız bu dört kategoriden halkla, az sayıda Rum ve diğer topluluklar yan yana ve iç içe yaşardı. Hepsi ihtida ettiği için imparatorluğun öbür bölgeleriyle kıyaslandığında ortaya çıkan görüntü pek de karmaşık değildi. Yerel düzeyde insanlar arasındaki bu farklılıkların önemini ortaya koymak kolay değildir.[25] Sözgelimi, Müslüman Gürcülerin bazı hallerde kendi *millet*lerinden olan ve Türkçe konuşanlar yerine, Hıristiyan olup Gürcü dilini konuşanlarla dayanıştıklarını tespit etmek zordur. Şüphesiz, pratikte pek de böylesi alternatifler yok. Genellikle din, toplumsal hayatın düzenlenmesindeki tek en önemli ilke gibi görünüyor. Dil ve kültür düzeyindeki çeşitlilik, sanayi öncesi imparatorluklarına özgü bir şarttı; "Osmanlı vatandaşlığı"nın geç ortaya çıkması da bölgedeki böylesi bir çeşitliliğin yok edilmesine pek yardımcı olmadı.[26]

Bu dört kategoriyi günümüz Lazistanı'nda küçük Gürcü toplulukları saymazsak üç kategoriye indirebiliriz. Bu kategorilerin dağılımı gelişigüzel değildir; Melyat sınırının batısına doğru olan bölgelerde Türkler çoğunluktadır. Bu hattın doğusuna doğru, başka hiçbir özellik belirtmeden kendilerini Türk diye adlandıranlar bölgeye en son göç edenlerdir. Laziler ile Hemşinliler arasındaki sınır Harita 1.2'de de görülebileceği gibi daha karmaşıktır.

Hemşinliler genellikle daha yukarıdaki bölgelerle ve hay-

24 Batı Anadolu'da Gürcü bir topluluktaki asimilasyon süreci hakkında bkz. Magnarella 1979.

25 Meeker günümüze kalan diplomatik belgelerle başka kaynaklardan yola çıkarak 19. yüzyılın başlarında Of ilçesi dolaylarında, toplulukların ve insanlar arası kaynaşmaların ortaya çıkışında dilin herhangi bir rol oynamadığı sonucuna varır.

26 Osmanlı'nın son dönemindeki gelişmeler için bkz. Deringil 1998.

vancılık ekonomisi biçimleriyle özdeşleştirilirler. Ancak daha çok Lazilerin yoğun olduğu kıyı bölgelerinde son zamanlardaki göçleri takip ederek buralara gelen sayısız Hemşinli topluluğuna rastlamak mümkündür. Yaylalarda çok uzun zamandır, Hemşinlilerle aynı ekonomik profile sahip Lazi topluluklar yaşadığı için, etnik sınır belki de hiçbir zaman ekonomik sınırla örtüşmemiştir. Saha çalışmamızın büyük bir bölümünü yürüttüğümüz bölgelerde Laziler en büyük topluluğu oluşturduğu için bu kitapta daha çok Laziler yer almaktadır. Laziler saklanan bir sır gibiler - dünyada birçok kimsenin, hatta Türk vatandaşlarının çoğunun bile bilmediği... 19. yüzyılda bir Alman gezgini Lazileri şöyle anlatıyor:

> Bu topraklarda yaşayan *Lasisch* soyundan gelenler genellikle fazla çekici olmayan vücut ve yüz özellikleriyle değil de dilleri (bir Gürcü lehçesi) ve gelenek görenekleriyle Kafkas ırklarıyla olan ilişkilerini ele verirler. Dilleri ve gelenek görenekleri söz konusu olduğunda en belirgin özelliklerinden, sık sık insanların ölümüne yol açan kan davalarını da gütmelerine neden olan inatçılıklarından bahsetmek gerekir. Sözgelimi, Batum'a gelmeden önceki beş hafta içinde kan davaları yüzünden sekiz kişi öldürüldü. Bütün bu şartların beraberinde getirdiği tehlikeleri düşünürsek hiç kimsenin silahsız evden çıkmaması doğal geliyor. Ne vakit bir *Lase* görsek, nereye giderse gitsin, ister tarlasına gitsin, ister ormanlara, ister denizde kürek çekiyor olsun her zaman silah taşır; ya omzunda tüfek vardır, ya belinde *jatagan*, mümkünse bir çift tabanca bile taşır... Çocukluklarından beri adaleti kendi elleriyle uygulamaya alışmışlardır; hem saldırıya hem de savunmaya hazırdırlar. Öyle vahşi, öyle tuttuğunu koparan bir karakterleri vardır ki, Türklerle Gürcüler arasında kötü bir ünlerinin olması boşuna değildir. Sınırların korunması için lazım olmasalar ellerindeki silahları Paşalar çoktan alırdı.[27]

27 Ritter 1843: 222-24, italikler bizim.

Gezginin söz ettiği yerlere bakılırsa tanımladığı insanlar bugün kendilerini Lazi diye adlandıran insanların ataları; yine de kesinlikle böyle olmaları gerekmiyor. Lazi sözcüğü neredeyse hiç bitmeyecek bir karışıklığın kaynağı. Türklerin çoğu kafalarında birçok stereotiple "Laz" dedikleri insanları bilirler; ancak bu insanları Lazistan'dan daha büyük bir alanla Karadeniz'in Sinop'tan ya da Samsun'dan başlayan doğu kıyısıyla özdeşleştirirler. Doğuya gidildikçe "Lazlık" özelliklerinin daha da öne çıktığına inanılır. Halkın algılama biçiminde Trabzon şehri tipik bir Laz şehridir; gerçi bazıları da Rize'nin esasen bir Laz şehri olduğuna inanır. Birazcık daha doğuda Lazilerin varlığından haberdar olsalar da olmasalar da bu şehirlerde yaşayanların çoğu bu yaftayı kabullenir.

Peki, Lazların tipik özellikleri nelerdir? İç kesimlerin sessiz sakin insanlarıyla karşılaştırılınca *Karagöz* oyunundaki erkek karakter, tez canlı, duygusal, hırslı ve huzursuzdur. Öyle görünmeseler de Lazlar *farklı*dır. Sadece Türk dilini telaffuz edememekle kalmazlar, kafaları da farklı çalışır. Nasıl İngilizler İrlandalılar hakkında fıkralar anlatıyorsa Türkler de Laz fıkraları anlatırlar. Lazlar hakkındaki stereotipler, denizle özdeşleştirilme, şiddete eğilim, şeref ve dinî bağlılıklara düşkünlük, batıdaki büyük şehirlerde emlak, inşaat ve pastacılık sektörünü de içeren iyi para getiren ekonomi alanlarında yer edinme gibi özellikleri kapsar. Laz kadını stereotipi, erkek stereotipi kadar gelişmemiştir. Temel özelliği aşırı derecede bir itaatkârlık olsa gerek: Laz kadınlarından Anadolu'nun öbür bölgelerindeki kadınlarınkinden çok daha fazla bir fiziksel yükü sırtlanmaları beklenir.[28]

Bu stereotiplerin derinlemesine incelenmesi bu çalışmanın alanını aşar. Bu öğelerin bazılarının Lazistan'ın ekonomik durumu ve değişik beslenme alışkanlıkları gibi özellikleriyle ilgili olduğuna şüphe yoktur. Lazi erkeklerin belki de bu alanda ilk olan Hemşinlilerle birlikte, Osmanlı'nın son dönemlerinde güney Rusya'nın şehirlerinde pastacılığı öğrendiğini biliyo-

28 Bu sterotipler hakkında bkz. Meeker 1971: 323-6; Toumarkine 1995: 73-7; Magnarella 1998: 183-92.

ruz.[29] Erkekler sürekli dışa göç ettiği için, kaldırabileceğinden fazla çalışan Laz kadını imgesinin de gerçekte bir temeli olmalı. Ancak vurgulamak istediğimiz nokta, modern Türkiye'de bu stereotiplerin yalnızca özel olarak Melyat ile devlet sınırı arasında yaşayan Lazuri konuşanlara değil, bütün Doğu Karadeniz Bölgesi'ne uygulandığıdır. Türklerin çoğunun Lazuri denen bu ayrı dilin varlığından haberi yoktur. Laziler doğal olarak bu stereotiplerin varlığından haberdardır; birçoğu bunları ciddiye almaz. Kimse bize hiçbir zaman Lazuri dilini konuşmamış ve daha geniş bir bölgede yaşayan nüfusa "Laz" etnik adının bu kadar rahatça atfedilmesinin neden ve nasılını açıklayamadı.[30]

Argonautlarsız antropoloji

Bu kitap modern sosyal antropolojinin yöntemleri ve bakış açılarından yola çıkarak yürüttüğümüz araştırmalara dayanıyor, ancak yine de geniş bir okur kitlesine ulaşmasını ümit ediyoruz. Bu bölümde bu konuda bilgili olanlara ve olmayanlara Lazistan örneğinde bizi ilgilendiren başlıca konuları anlamalarını sağlayacak bir temel sunmayı amaçlıyoruz. Bunu yaparken sosyal antropoloji disiplininin tarihinde meydana gelmiş bazı kilit gelişmeleri ortaya koyup daha önce Türkiye'de yapılmış önemli çalışmalardan söz edeceğiz. Daha sonra 1983-1999 yılları arasında bölgede çalışırken kullandığımız yöntemlerle bölgedeki koşulları tartışacağız. Giriş bölümünün son kısmı daha sonra gelen bölümler hakkında bir ön bilgi verecektir.

Antropologlar araştırmalarının nesnesi olan insanları bırakın, kendi ülkelerindeki öbür akademisyenlerle biliminsanla-

29 Marr 1910: 618.

30 Meeker, Laz sözcüğünün Bizans döneminde bu kadar geniş bir şekilde kullanılmaya başlandığını ileri sürer: "geç dönem Bizans'ta kullanılan 'Laz' sözcüğü belki de bugün Türklerin kullandığı Laz sözcüğüne benzerdi. Sözcüğün anlamındaki bu dönüşüm belki de Rum olmayan Pontus halklarının birbirinden ayrı, özerk sayısız kabileler halinden daha homojen, Bizanslaşmış, Rumlarla çeşitli asimilasyon süreçlerinden sonra İmparatorluğa katılmış bir topluluğa dönüşmeleriyle aynı dönemlidir." (1970: 25-6).

rına bile meslekî kimliklerini anlatmakta güçlük çekerler. Başka kimlikler benimsemek çoğu zaman daha kolaydır. Türkiye'nin yavaş yavaş askerî yönetimden çıkmaya başladığı 1982 ve 1983 yıllarında Türkiye'de geçirdiğimiz on ay boyunca resmî amacımız, Doğu Karadeniz Bölgesi'nde çayın satımlık ürün olarak yetiştirilmeye başlanmasının doğurduğu toplumsal sonuçları irdeleyen bir çalışma yürütmekti. Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi'nin İktisat Bölümü'yle resmî olarak bağlantımız vardı. Doğu Karadeniz Bölgesi'nde geçirdiğimiz aylar boyunca Çay Kurumu'nun Rize şubelerindeki memurlarla yakın ilişkilerimiz oldu. Hem buradaki hem de başka yerlerdeki yetkililer kısa sürede ilgimizin sadece çay sanayisi ile sınırlı olmadığını fark ettiler. Kendimizi sosyal antropoloji etiketini kullanarak haklı çıkarmaya çalışmadık; çünkü disiplin Türkiye'nin bu bölümünde henüz bilinmiyordu. Sadece daha yakından tanıdığımız birkaç kişiye akademik temelimizi derinlemesine anlatmaya çalıştık. Memurları da kapsayan birçok kişiyle, gerçek amacımızın bölgenin örf ve âdetlerini araştırmak olduğuna dair sessiz bir anlaşma yaptık.

Yine de bu kitap geleneksel Lazistan hakkında değildir. Bu kitap Türkiye'nin bir bölgesinin bizim tanık olabildiğimiz 20. yüzyılın son on yirmi yılına dairdir ve bölgenin *modernitesini*, yani Kemalist cumhuriyetçilerin amaçlarının ne dereceye kadar gerçekleştirildiğini vurgular. Peki, antropologlar gerçekten ne çalışırlar? Şizofreniye, ikiyüzlülüğe yatkınlar mı? Yoksa daha da mı kötüsü?

Cevaplardan biri, disiplini "başka kültürler"le karşılaşma bağlamında tanımlayarak başlar. Herodot'un belgelerle gösterdiği Yunanlılarla İskitler'in karşılaşması bu bağlamda verilebilecek uygun bir örnektir. İskitler Yunanlılar'dan farklıydı; yine de Herodot Yunanlıların erdemlerini yüceltmek için İskitler'i olumsuz bir bakış açısıyla anlatmamıştı. Aksine, İskitler'in ötekilikleri Yunanlıların da yaptığı gibi ortak bir düşmanı, yani Persleri yenmiş olan bir halk oldukları için çekici ve soylu niteliklere bürünüyordu. Herodot genellikle bilinen ilk tarihçi olarak kabul edilir; ancak onu tarihteki ilk antropolog olarak

kabul edenler de vardır. Aslında, günümüzdeki bazı antropologlar çalışma alanlarını tarihin bir dalı olarak görmeye başladılar. Ancak Herodot, bugün etnik önyargı ya da ırkçılık diye adlandırdığımız olgulardan bağımsız olmasına rağmen ne içinde yaşadığı toplum ne de İskit toplumu hakkında günümüz antropologlarından beklendiği gibi ayrıntılı ampirik bilgiler vermiştir. Belki de Herodot'un hikâyelerini, tarihî gerçeklikleri şüpheli ve her durumda toplumsal rolleriyle uyuşmayan kuruluş efsaneleri olarak görmek daha yerinde olsa gerek.

Diğerleri Herodot'un aksine bölgede karşılaştıkları halkları anlatırken üstüne basa basa olumsuz stereotipler kullanmıştır. Rodoslu Apollonius, Mossynoekoi'nin ötekiliğini aşağıdaki sözcüklerle vurgulamıştır: "Bu insanlar pazar kurulan meydanda yapılması serbest olan şeyleri evlerinde; bizim evde yaptığımız şeyleri de sokağın ortasında, dışarıda ayıp nedir bilmeden yapıyorlar."[31] Strabo, ağaçtaki kulübelerinde gezginlere tuzak kuran vahşi yerlilerden söz ederken Agathias'la Procopius, Lazika'da "ne hububat, ne şarap ne de başka herhangi iyi bir şeyin üretildiği"[32] sonucuna varırlar. Bizans kaynaklarıysa Lazları köle tüccarları olarak tanımlayıp her an arkadan bıçaklayabilecek müttefiklermiş gibi yansıtır.[33]

Antropologlarsa bu kaynakların sunduğundan daha dengeli, daha gelişmiş anlayış biçimleri ortaya koymaya çalışırlar. Günümüzdeki disiplinin izlerine 19. yüzyılın ortalarında Avrupa'daki centilmen alimlerde rastlanabilir. "İnsanın araştırılması"nın* üniversitelerdeki yerini alabilmesi için biraz daha zaman geçmesi gerekti. İngilizler bu yeni bilim dalını üç kola

31 Aktaran Bryer 1966: 175.

32 *a.g.e.*, 175, 176.

33 *a.g.e.*, 176-7.

(*) Özgün metinde "study of man" olarak yer alan ifadeyi "insanın araştırılması" olarak Türkçe'ye aktarmayı uygun gördüm. İngilizce'de "man" sözcüğü "insan" ancak daha çok "erkek" anlamına gelir. Her ne kadar "man"i "insan" olarak aktarmayı uygun görsem de "kadın"ın sosyal bilimlerin çalışma alanına ancak 20. yüzyılda dahil edildiğini, bu yüzden 19. yüzyıl bağlamında "man" sözcüğü ile kastedilenin aslında daha çok erkekler olduğunu belirtmekte fayda var - ç.n.

ayırma eğilimindeydiler: arkeoloji atalardan kalan maddi kalıntıların araştırılmasıydı; fiziksel antropoloji insanların biyolojik çeşitliliğini araştırıyordu; sosyal antropologlarsa dikkatlerini toplumsal ve kültürel özellikler üzerinde yoğunlaştırıyordu. Başka yerler, özellikle Amerika söz konusu olduğundaysa dil de bu yeni disiplinin dördüncü bir kolu olarak anılıyordu. 19. yüzyıla baktığımızda Avrupalıların bütün dünyaya sömürgeci bir biçimde yayıldığını görürüz; bu da, resmî yetkililerin, tüccarların, gezginlerin, misyonerlerin hepsinin yerli halklarla karşılaşmalarına işaret eder. Entelektüel anlamda, iklimi hâlâ Aydınlanma'nın akılcı evrenselciliği belirliyordu. Bu bakış açısı Edward Tylor'un kültür ve medeniyet sözcüklerini birbirinin yerine kullandığı *Primitive Culture* adlı yapıtının o ünlü açılış tümcelerine sinmiştir:

> Kültür ya da Medeniyet en geniş etnografik anlamıyla ele alınırsa, bilgiyi, inancı, sanatı, ahlak kurallarını, hukuku, gelenek görenekleri ve insanın toplumun bir üyesi olarak edindiği bütün öbür yetenekleri ve alışkanlıkları da içeren karmaşık bir bütündür.[34]

İlk dönem antropologların bilimsel heveslerinin çerçevesini Darwin'in evrimciliği oluşturuyordu. Amerikalı avukat Lewis Henry Morgan, Kuzey Amerika yerlilerinin toplumsal örgütlenmesini araştırmış, Eski Akdeniz tarihinden bildiği toplumlarla karşılaştırmıştır. Morgan'ın mülkiyet ilişkilerini evrimin temeli olarak vurgulayışı daha sonra Engels'ce benimsenmiş, Ortodoks Marksist tarih felsefesinin temeli olmuştur; bu anlayış hemen hemen bütün 20. yüzyıl boyunca Sovyet antropolojisinin alanını daraltmıştır. Britanya'da yaşayan İskoç James Frazer, hem bilimsel rasyonalizmin modern ruhuna hem de daha sonra pek de ciddiye alınmayarak "oturduğu koltuktan antropoloji yapma" olarak tanımlanan üsluba örnek gösterilmiştir. Araştırmalarının çoğunu Trinity College Cambridge'deki çalışma salo-

34 Tylor 1871: 1.

nuyla kütüphanesinden yürütmüş, hiçbir zaman "vahşi" halklar hakkında birincil veri toplama zahmetine katlanmamıştır.

Bütün bunlar, Birinci Dünya Savaşı'ndan kısa bir müddet sonra Bronislaw Malinowski, Trobriand adalarında yaşayanlar arasında yürüttüğü araştırmaların sonuçlarını yayımlamaya başlayınca değişti. Daha sonra London School of Economics'te profesör olan Polonyalı Malinowski, yıllarca bu insanlar arasında yaşamış, dillerini öğrenmiş, gelenek görenek ve inançlarını, Viktorya çağı evrimciliğinden devrim niteliğinde bir kopuş anlamına gelecek şekilde sunmuştu. Manifestosunu Trobriand monograflarının ilki olan *Argonauts of the Western Pacific*'in Giriş bölümünde yayımladı. Gözlem ve katılım yoluyla yerlinin kendi dünyasını nasıl gördüğünü anlamayı öğrenen antropolog, evrimci derecelendirmenin batıl inanç ve spekülasyon teşhislerinden rahatsız olmaya mahkûmdur artık. "Vahşiler"in onlardan daha "üstün halklar"dan temelde hiç de farklı olmadığı ortaya çıkmıştır. Malinowski etnografik araştırmaları sonucunda, Trobriandları kendi biricik *kültür*leri içerisinde gerçekten rasyonel, hesap yapan, tıpkı bize benzeyen (Malinowski'yi daha sonra eleştirenlere göre belki de biraz fazla bize benzeyen) insanlar olarak betimlemiştir. Evrimci yaklaşımların yerine işlevselcilik dediği daha çok sosyolojiyi temel alan yeni bir yaklaşımı koymuştur. Artık antropolog tuhaf gelenekleri, uzak geçmişten "hayatta kalmayı başaran" gelenekler olarak değil de bugün işlevini hâlâ sürdüren bir toplumun öğesi olarak ele alacaktı. Malinowski'ye göre sosyal antropoloğun geçmiş hakkında söyleyecek hiçbir şeyi olamazdı. Kuruluş efsaneleri iyi birer resimlemeden başka bir şey değildi. Spekülatif tarihî kurgular olarak değil de, günümüz toplumunda toplumsal anlaşmalar olarak dikkate değerdiler. Antropolojinin temel görevi eş zamanlıydı: Antropolog, topluluklar arasında yaşarken, tam da o süreçte bu toplulukların toplumsal yaşamlarını nasıl düzenlediklerini araştırmakla yükümlüydü.[35]

Bu, antropoloji tarihindeki kesin dönüşümün basite indir-

35 Malinowski belirli tarihî bağlamlara daha fazla dikkat edilmesi gerektiğini Trobriand monografilerinin ancak sonuncusunda (1935: 479-81) kabul etmiştir.

genmiş ancak çok da çarpıtılmamış bir özetidir. Malinowski devrimi, "disiplindeki statükoyu betimlemeye devam eder."[36] Birçok araştırmacı saha çalışması yoluyla öteki kültürler hakkında kesin ve değer yargılarından bağımsız bilgilere ulaşmanın güçlüklerine dikkat çekmiştir; ancak pek azı Frazer'in güvenli Viktorya dönemi evrimciliğine dönmeye cesaret edebilmiştir. Sözgelimi, Evans-Pritchard'ın Azande'deki çalışmaları Afrikalı bir kabile toplumunun düşünce örüntülerinin bizimkiler kadar mantıklı ve akla uygun olduğunu ortaya çıkarmıştır.[37] Öteki kültürü kendi kuralları içinde anlamaya çalışmak illa ki antropoloğu tam anlamıyla bir kültürel görececiliğe mahkûm etmemiştir. Evans-Pritchard mükemmel çözümlemesinin sonunda yine de, Batılı bilimin kantarıyla Afrikalı sistemin kusurlu olduğunu iddia edebilmiştir. Bu anlamda hâlâ Frazer'e bağlı kalmıştır. Yine de 19. yüzyılda bu disiplini oluşturanların bilimsel heveslerine karşı gösterilen tepki ile, Malinowski'nin muğlak bir biçimde geride bıraktığı görececiliğin yayılması, 20. yüzyıl sosyal antropolojisindeki ana itici güç olmuştur. Antropologlar bundan böyle medeniyetle aynı anlama gelen o tek terimi, *kültürü* değil de kendi içinde uyumlu olan, kapalı bütünleri, yani çoğul anlamda *kültürleri* çalışacaktı.[38]

"Öteki kültürler"in göreceleştirilmesi, romantikleştirilmeleri ve kendi sosyal dünyalarımızdan uzaklıklarının abartılması, bu kültürlerin değerlendirilemeyeceği, hatta farklı bilişsel kapasiteleri olduğu iddialarının ortaya atılması eğilimi ile yakından ilgiliydi. Bu durum, sadece bazen yerlileri "egzotikleştirme" hatasına düşen Malinowski'ye yabancıydı. Günümüzde

36 Gellner 1995: ix-x. Öbür antropologların da (sözgelimi Franz Boas, W.H. Rivers) gelişmelerde büyük payları olduğunu ve aslında Malinowski'nin efsane haline gelmekten hoşlandığını vurgulamak gerekir. Bkz. Stocking 1993, Kuper 1996.

37 Evans-Pritchard 1937.

38 Bu kullanımın kökenleri genellikle Aydınlanma'nın evrenselci özlemlerine karşı gösterilen Almanya kaynaklı tepkilerde aranır. *Filozoflar* tek tek insanların haklarından söz ederken, Herder her birinin kendi ahlak ve mutluluk ölçütü olan birçok çeşitli kültürden oluşan kozmopolit bir dünyadan söz ediyordu. Kültür terimi ilk kez o zaman çoğul olarak kullanılmış olsa gerek. Son zamanlarda yayımlanan eleştirel bir çalışma için bkz. Kuper 1999.

Trobriandlardaki araştırmacıların araştırdıkları insanları "Argonautlar" diye çağırmaları pek de olası değildir. Yine de dünya küçüldükçe, çeşitli yerlerdeki insanlar için bir yerden bir yere gitmek kolaylaştıkça, antropologların çoğu da araştırmalarında kıyıda kalmış toplulukları seçmeye, araştırdıkları grupların "ötekilikleri"ni vurgulamaya devam etmişlerdir. Bugün birçok antropoloğun yaptığı gibi kendi ülkelerine yakın çalışsalar da bu gerçek değişmemiştir. Sözgelimi, Britanya'da çalışan antropologlar dikkatlerini daha çok iç bölgelerdeki şehirlerde ve Kelt sınırında yaşayan etnik grupların özgül kimlikleri üzerinde yoğunlaştırmıştır. Akdeniz'de çalışan Avrupalı ve Amerikalı araştırmacılar, buradaki köylülerin şeref ve utanç hakkındaki düşüncelerine, bunlar sözkonusu bölgede yaşayanları kuzey Avrupalı komşularından ayırdığı için, gözle görülür bir önem vermişlerdir.[39] Türkiye üzerine yapılmış bazı çalışmaların da abartılmış uzaklaştırma ve egzotikleştirme eğilimlerini saklayamadıklarını öne süreceğiz.

Bir kilit sorun da geçicilikle ilgilidir. Malinowski "esas Tobriandlı"yı gerçek tarihî zamanın dışında duran bir varlıkmışcasına sunmuştur. Zamanla ilgili belli sorunların çalışmaları üzerindeki etkilerini açıklamak konusunda hassas olan birçok antropolog, bir kültürün zamansız özünün bir "şipşak" anında yakalanabileceğini varsayan geleneği çoktan terk etmiştir. Zaten belli olan bir sonuca ulaşmak için toplumsal değişim konusunda tartışmalar yürütmektense, değişim süreçlerini çözümlemelerine eklemlemeye çalışırlar. Toplumsal değişim konusunda yazan bir etnograf bile yakın geçmişe dek, daha uyumlu, dokunulmamış, geleneksel bir kültürün var olduğu izlenimini yaratabilir. "Dönüm noktası" ya da "geçiş" dönemi çalışması gibi sunulan bir saha çalışması bu geçişin başındaki normal bir denge halini ima eder, büyük olasılıkla bu süreci yeni bir denge hali izleyecektir. Ancak bu normallik ya da "denge" aslında bir yanılsamadır.

Antropologların hem doğrudürüst toplumsal değişim ku-

39 Bkz. Gilmore 1987.

ramları geliştirememelerinin, hem de farklı inançları, alışkanlıkları ve pratikleri onları egzotikleştirmeden ya da "ötekileştirmeden" anlatma, anlama ve açıklamalarındaki başarısızlıklarının temelinde kültür kavramı vardır. Peki tam olarak kültür ne demektir? Sınırlandırılmış ve çeşitli örüntülerle bezenmiş bir bütünü ima etmeksizin bir "kültür"den söz etmek olanaklı mıdır? Peki bu, kültürü eğitimli bir toplum ve medeniyetin idealleriyle özdeşleştiren eski Avrupalı anlamıyla nasıl bağdaştırılabilir? Malinowski, Tylor'ın yukarıda söz ettiğimiz tanımının tersine, medeniyet sözcüğünü "daha ileri toplumların özel bir yönü"nü vurgulamak için kullanmayı önermiştir. *International Encyclopedia of the Social Sciences* için kaleme aldığı yazısında kültürü "miras kalan zanaat ürünleri, teknik süreçler, fikirler, alışkanlıklar ve ahlakî değerler" olarak tanımlamıştır. Malinowski'ye göre antropolojinin temel kavramı medeniyet ve toplum değil, kültürdür; çünkü "toplumsal örgütlenme ancak kültürün bir parçası olarak gerçekten anlaşılabilir."[40] Bu tanımın kapsadığı alan Tylor'ınki kadar geniş olsa da, daha sonraları kültür teriminin alanı kısıtlanarak temelde fikirleri, temsilleri ve belli bir nüfus grubuna özgü olduğu düşünülen bir zihniyeti belirtmek için kullanılmıştır; hatta bu nüfus grubu sık sık "kültür" diye adlandırılmıştır.

İlginçtir, Malinowski'nin kurduğu İngiliz Ekolü, kültür kavramına öncelik verme konusunda kurucusunun izinden gitmemiştir. Kısmen Alfred Radcliffe-Brown aracılığıyla ve Emile Durkheim'ın sosyolojik kuramından etkilenerek toplumu vurgulamayı tercih etmişlerdir. Yani toplumsal yapıyı, toplumsal örgütlenmeyi, kısacası toplumsal ilişkileri vurgulamışlardır. Edmund Leach uygun çalışma birimi konusunda daha önceleri verili gibi kabullenilmiş kavramları sorgulamada başı çekmiştir. İsteksiz de olsa Radcliffe-Brown'ın önerisine uyup "bir toplum"u "incelenmeye müsait herhangi bir mahal" olarak yorumlamıştır.[41] Burma'daki çalışma alanında işlevselcilerin kaydettikleri kesin sınırlara ve denge eğilimlerine rastla-

40 Malinowski 1937: 621.

41 Leach 1954:5.

mamıştır. Bu yörenin kültürel bir bütünlüğü vardı; ancak Leach'e göre en azından bu ilk çalışmasında kültür yapay bir "giysi"den başka bir şey değildi. Sosyal antropolog, kostümle değil, toplumsal düzene ve siyasî yapıya ilişkin daha derin sorularla ilgiliydi.

Bu kuşaktan İngiltere'de eğitim görmüş sosyal antropologlar, 20. yüzyılın son çeyreğinde hem üniversitelerde hem de üniversite dışında büyük yaygınlık kazanan etnik aidiyet kavramının öncüleri arasındaydılar.[42] Malinowski'nin Trobriandlar için belirttiği gibi etnik grubun yeni nitelendirmeleri, tarihî zamanın dışındaki kabile "kültürü" kavramını aşmak demekti. Clyde Mitchell'la Manchester Ekolü'nün öbür üyeleri, Afrika'daki kabile kimliklerinin sömürgeci koşullar altında, özellikle Copperbelt gibi sanayi bölgelerinde önemli bir biçimde değiştiğini ortaya koymuştur. Abner Cohen, kuzeyde, bu grubun ana topraklarından uzakta yaşayan Nijeryalı Hausalar'ın bu kimliğin kendilerine verdiği siyasî ve ekonomik ayrıcalıkları sürdürmek adına onu sistemli bir biçimde nasıl besleyip değiştirdiklerini ortaya koymak için "yeniden kabileleştirme" kavramını geliştirmiştir. Cohen "simgesel boyut" dediği şeyi de ihmal etmemiştir. Grup dayanışmasını sürdürebilmek için ortak bir dile ve ortak törenlere ihtiyaç olduğu gerçeğini kabul etmiştir; ancak bu düşüncesini her şeyi çevreleyen bir kültür kavramına genişletmemiştir. Bu düşüncesinin en uç noktasında, etnik bir topluluk tipik olarak enformel ilişki ağları yoluyla topluluk üyelerinin faydacı amaçlarını destekleyen bir çıkar grubu şeklinde algılanır.[43]

Öbür antropologlar da etnik kimliğin farklı yönlerini vurgulamıştır. Bill Epstein birçok üyenin bu topluluklara karşı beslediği öznel ve duygusal bağlılığa dikkat çekmiştir. Fredrik Barth da büyük bir etki yaratan kitabının girişinde, etnik aidiyetin, bir kişinin "temel, en genel kimliği"ni oluşturduğunu öne sürmüştür.[44] Bazı yazarlar, sadece sosyolojik işleve bakmaktansa

42 Faydalı özet bilgiler için bkz. Eriksen 1993, Banks 1996.

43 Cohen 1974.

44 Barth 1969: 15.

topluluk kimliğinin örüntülerle dolu içeriğiyle ilgilenmeyi yeğlemişlerdir. Barth'ın malzemesinin de gösterdiği gibi, bireylerin kendi siyasî ve ekonomik avantajlarını temel alarak akla uygun tercihler yaptıkları durumlarda bile, kimliği oluşturmak için seçilen öğeler değişmeden kalabilir ve bu öğeler, toplumların sınırları arasındaki göçü ve "ozmos"u belirlemiştir.

Son yıllarda etnik aidiyetin ve milliyetçiliğin dünya meselelerinde artan belirleyiciliğine koşut bir biçimde bu tartışmaların alanı da genişlemeye devam etmiştir. Etnik ve ulusal kimlikleri oluşturan, efsane, "icat" ve "tahayyül"ün birçok katmanını ortaya çıkarmak için hem etnik hem de ulusal kimlikler "yapıbozum"a uğramıştır.[45] Ancak bu, toplumsal kimliklerin aktivistlerce isteğe bağlı olarak yönlendirilebileceği anlamına gelmez. John Peel aşırı "bugüncülük"ü eleştirmiş, yerine herhangi bir zamanda herhangi bir nüfus arasında ortaya çıkabilecek kimliklere sınırlar koyan "geçmişin ağırlığı"nın kabul edilmesini önermiştir.[46]

Bugün artık antropolojide İngiliz ekolü diye bir şeyden söz etmek olanaklı değildir. Daha geniş Amerikan geleneğinde kültür kavramı merkezî konumunu hiçbir zaman yitirmemiştir; ancak bu geleneğin idealist önyargıları yoğunlaşmıştır. Malinowski'ye göre kültür, biyolojik ihtiyaçları gidermek için bireyleri örgütlü gruplara dönüştüren "esas olarak araçsal bir gerçeklikti."[47] Clifford Geertz ve Marshall Sahlins gibi akademisyenlere göre, ki ikisi de yüzyılın ikinci yarısının en etkili Amerikalı antropologlarıdır, kültür "anlam ağları"yla ve toplumsal etkileşimin "simgesel düzenlenmesi"yle ilgilidir. İnsan davranışı üzerinde etkisi olan maddî güdülenmeler ya da kısıtlamaların ya fazla üzerinde durulmaz ya da bunlar göz ardı edilir. Böylesi bir kültür kavramı, şöyle ya da böyle kendi için-

45 Bkz. Anderson 1983, Hobsbawm ve Ranger 1983, Tonkin, Chapman ve Macdonald 1989.

46 Peel 1989. Bu yüzden, "icat" yerine "inşa" sözcüğünü tercih etmek daha doğru olur. Kimlikler, var olan malzeme kullanılarak yaratıcı bir biçimde şekillendirilir ve yeniden şekillendirilir; kelimenin tam anlamıyla asla icat edilmezler.

47 Malinowski 1937: 645.

de uyumlu, örüntülerle bezenmiş, kapalı olma ve "ötekilik"i abartma eğiliminde olan bir bütünlüğe işaret eder. Antropoloğun kültür kavramıyla, kendi topluluklarının ayırıcı özelliğinin temelinde ortak bir kültürün olduğunda ısrar eden etnik ve milliyetçi aktivistlerin kültür kavramı arasında pek de bir fark yoktur. Kültürcü yaklaşımlar, kimliği oluşturan toplumsal etkenlerle, bireyin bunları ne ölçüye dek benimseyip kullanabileceğini ve bunun her bireye göre değişebileceğini göz ardı ederken simgeleri ve törenleri vurgulayıp, birbiriyle ilişkili söylemlerle ideolojilerin enine boyuna çözümlenmesi gerektiğini öne sürerler. Hatta bazı akademisyenler, etnik aidiyet kavramını kullanmaktan vazgeçip, "kamusal kimlik", "kolektif benlik" ve "ulusal kültürlerin üretilmesi" gibi daha muğlak kavramları kullanmayı tercih ederler.[48]

Kültür kavramı üniversite dışında daha da yerleşmiştir; hatta milliyetçi özlemleri açık açık reddedenlerin kurdukları modellere bile egemen olmuştur. Çokkültürcülük üzerine yürütülen tartışmalar toplumun birçok üyesinin adlandırılmış, sınırlandırılmış ayrı ayrı topluluklar içerisinde sınıflandırılabileceğini dile getiren yanıltıcı varsayımlara dayanır. Bu varsayımlara göre bir topluluğun tek tek üyeleri kendilerini benzer topluluklardan ayıran bir dizi özelliği paylaşır. Aydınlanma evrenselciliği ters yüz edilirken, farklılaştırılmış adalet ve vatandaşlık kavramlarını savunmak için daha çok kültür kavramına başvurulur.[49] "Küreselleşme"yle ve "kültürel çalışmalar"la ilgili kuramları da içeren yeni birçok kuramın ortaya çıkmasıyla birlikte Tylor'la Malinowski'nin temel kavramı da karmaşıklık içerisinde dağılıyor olabilir.[50]

48 Fox 1990.

49 Son dönemde etkili olmuş tartışmalar için bkz. Taylor 1992, Kymlicka 1995.

50 Geertz, Sahlins ve öbür ünlü modern kültür kuramcılarının katkıları dahil antropoloji alanına ilişkin son zamanlarda yapılmış bir değerlendirme için bkz. Borofsky 1994. Eric Wolf da sık sık bu bölümde anlatmaya çalıştığımız noktaya dikkat çekmiştir, yani bizim kültür kavramımız başından beri Avrupalı "ulus-devlet" modeli ile iç içe geçmiştir. "Kullanılabilir" bir kültür kavramını tanımlama çabası için bkz. Wolf 1998. Ayrıca bkz. Kuper 1999. Küreselleşme için bkz. Featherstone 1990, 1995; Robertson 1987; Friedman 1994. Kültürel çalışmalar için bkz. Nugent ve Shore 1997.

Peki kültür kavramı Lazistan'a, geçmişe ve geleceğe nasıl uygulanabilir? Bu bölge çeşitli diller ve Lazileri, Türkleri, Hemşinlileri, Gürcüleri birbirinden ayıran öteki farklılıklarla, çoğul kültürleri içinde barındıran bir bütün olarak algılanabilir mi? Öyle olduğunu varsayarsak, büsbütün farklı bir toplum yaratmak için erken Cumhuriyet döneminde harcanan çabaların üzerinden yetmiş beş yıla yakın bir süre geçmişken, Lazistan'ın bugünüyle Osmanlı dönemi çokkültürcülüğü arasında bir karşılaştırma yapmak gerekebilir. Türkiye'deki modern toplum, üyelerinin tek bir ulusal kimliği paylaştığı varsayılan bir ulus-devlettir. En azından resmî, yani Kemalist görüş böyledir. Ayrıca, önde gelen milliyetçilik kuramcısı Gellner'in izinden giderek bunun Gellnerci görüş olduğunu da söyleyebiliriz. Ernest Gellner milliyetçiliği siyasî birimin ulusal birimle uyum içinde olması ilkesi olarak tanımlar; bu da sonuçta ortak bir kültüre dayanır.[51]

Ancak gelenekle modern arasında çizilen bu zıtlık, hikâyenin tamamını ortaya koymasa gerek; çünkü bu bakış açısı Lazistan'daki, bizim de vurguladığımız süreklilik bağlarını dışlar. 20'li yıllarda iktidara gelen Kemalist seçkinler Doğu'yla Batı arasında medeniyet ayrımına dayalı bir kültür dönüşümünden bahsetmiyordu. Osmanlı dönemindeki seleflerinin açtığı yoldan giderek, yüzyıllar süren durgunluğa son verecek en iyi çözüm yolunun Batılı kurum ve pratiklerin en iyi biçimde taklit edilmesi olduğuna inanıyorlardı. Ancak öbür modernleşmeci seçkinler gibi Kemalist seçkinlerin de toplum mühendisliği projesinin doğurduğu sonuçların daha yakından araştırılması, ortaya karmaşık bir tablo çıkarır. Kısmî bir dönüşüm ortaya çıkmış, süreklilikler var olmaya devam etmiş, sürtüşmeler ve birbiriyle çelişen, sayısız melez biçimler ortaya çıkmıştır. Bu kitaptaki temel amacımız Kemalist projenin getirdiği modernitenin "sıradan insanlar" tarafından nasıl yaşandığını ortaya çıkararak Kemalist toplumun karmaşıklıklarını aydınlatmaktır. Sonuçta, amacımıza bakınca kültür kavramının çok da yararlı olmadığına karar verdik. Yine de kültür kavramının seçkinler-

51 Gellner 1983: 1-7.

ce nasıl kullanıldığını görmek, "yerel modeller"de, sözgelimi insanların içinde yaşadıkları toplumsal koşullara ilişkin temsillerinde, kültür fikrinin yaygınlaşıp yaygınlaşmadığını araştırmak önemlidir.

Kültür, bu çalışmada sorunsallaştırdığımız iki kavramdan biridir. İkincisi, modernitedir. Modernite kavramı sözkonusu olduğunda, antropologların bu kavramı kuramlaştıranın kim olduğuna ilişkin savlarının yeterince kuvvetli olmadığı ortadadır. Ernest Gellner'in de dahil olduğu birkaç ünlü istisna dışında, bu kavramı kuramlaştırma konusunda ünlü olan bir antropolog yoktur. Antropolojinin, geleneksel, uyumlu, örüntülerle yüklü kültürleri araştıran bir disiplin olarak ortaya çıktığını düşünürsek, bütün bu örüntülerin yok edildiği bir dünya hakkında söyleyecek önemli neyi olabilir ki? Moderniteyle ilgili, modernleşme terimi gibi bütün kuramlaştırma çabalarının, öbür disiplinlerin ürünü olması şaşırtıcı değildir.[52]

Modern dünyayı ele alırken eski kültür kavramının sadece antika değeri varsa, o zaman moderniteyi çalışırken benimsenecek antropolojik bir yaklaşım neye benzeyecektir? Aslında bir bakıma, bütün bu kavramların geçmişten farklı bir şimdiyi belirten Latince bir kökten türetildiğini göz önünde bulundurursak, çalıştıkları yer neresi olursa olsun Malinowski'yi izleyen etnograflar bütün çalışmaları boyunca modernitenin habersiz tanıkları olmuşlardır. Onların bu tanıklıklarının katkısı göz ardı edilmemelidir. Alçakgönüllü bir saha çalışması, sosyolojik kuramın ortaya koyduğu daha büyük yapılarda, özellikle Avrupamerkezci olanlarda bir sorgulama alanı yaratmaya yeterlidir. Ancak, bu çalışmada bizim başka bir amacımız daha var. Türkiye'nin bu bölgesini çalışarak, etnografın "tabandan" bakış açısının devlet ve benzeri dış güçlerce gerçekleştiren büyük değişikliklere ışık tutabileceğini göstermek istiyoruz. Türk modernitesini eleştirel bir bakış açısıyla değerlendiriyoruz; bakış açımız hem farklı hem de herhangi bir, romantik geleneksel kültür örüntüleri kavramına dayanmıyor.

---

52 Bu konuda ortaya çıkan geniş literatürden örnekler için bkz. Lash ve Friedman (1992), Featherstone, Lash ve Robertson (1995).

Kemalist Türkiye'nin toplumsal örgütleri ve kuruluşları modernitenin birçok tanımına büyük ölçüde oturuyor. Karşılaştırmalı makro sosyolog Goran Therborn'un modernitenin "*yüzü geleceğe dönük bir çağ*, hem bugünden hem de geçmişten farklı, büyük olasılıkla da daha iyi bir çağ" olduğunu dile getiren daha "kültürel" tanımını dikkate aldığımızda da Kemalist Türkiye'nin moderniteye uyduğunu söyleyebiliriz.[53] Modern Türkiye'nin deneyimi 20. yüzyılın "yüksek modernite" ideolojilerinin kayıtlarına şüpheyle yaklaşan James Scott'ın son dönemlerde ortaya attığı modele de uyar.[54] Scott, geçmişte yerel bilgiye ve yerel pratiklere (*métis*) daha fazla saygı gösterilseydi, milyonlarca insanın Stalinist kolektivizm gibi devlet müdahalelerinin yol açtığı felaketleri yaşamamış olacağını öne sürer. Scott savında kültür kavramına pek başvurmasa da birçok antropolog Scott'ın bakış açısı üzerinde uzlaşmaya varmıştır. Ancak biz, Türkiye örneğinde Scott'ın varsayımlarının pek de yararlı bir antropolojik yaklaşım sağlayamayacağını ileri süreceğiz.

Türkiye örneğinde böylesi sorular ortaya atan ilk antropologlar bizler değiliz. Anadolu hakkında egzotiklikten uzak ilk ve en önemli adımlar, Evans-Pritchard'ın gözetiminde Oxford'da hazırlıklarını tamamladıktan sonra, 1949'da Kayseri ve çevresinde saha çalışmasına başlayan Paul Stirling'ce atılmıştır.[55] Stirling, hem *Turkish Village* (Türk Köyü) adlı monografisinde hem de birçok etkili makalesinde yukarıdan aşağıya yapılan reformların sıradan hayatları dönüştürüşünün yavaş süreçlerini ortaya koymuştur. Stirling çalışmasını büyük ölçüde saha çalışmasına dayandırdığı ve uzun dönemli tarihî bağlama fazla dikkat etmediği için Malinowski'nin izinden gitmiştir denebilir; ancak Sakaltutan topluluğunu da asla kendi içinde kapalı bir birim olarak ele almamıştır. Aksine, çalışması ilerledikçe topluluğun ulusal topluma uyum sağlama mekanizmala-

53 Therborn 1995: 4. İtalikler özgün metne ait.

54 Scott 1998: özellikle bkz. 3. bölüm.

55 Stirling saha çalışmasının koşullarını, ayrıca başka birçok konuyu ölümünden sonra yayımlanan bir röportajda anlatmıştır. Bkz. Shankland 1999b.

rına, hatta Avrupa'ya dek uzanan mekanizmalara ilgi göstermiştir. Toplumsal bilginin köylülerle göçmenler arasında yayılışı karşısında hayretler içinde kalmış; bu duruma, köylülerin değişen "biliş"i demiştir.[56]

Stirling'in çalışmasındaki birçok izlek, Stirling'in ihmal ettiği bazı konuları çalışan daha sonraki etnograflarca ele alınmıştır. Çalışmak için bazıları köyleri, bazıları küçük kasabalarla şehirleri tercih etmiştir.[57] Bu çalışmayla en ilgili olanı, tanımladığımız Lazistan'ın batı sınırında Michael Meeker'in yürüttüğü çalışmadır. Meeker, hem siyasî ve ekonomik gelişmeleri, hem de yerel toplulukların içine işlemiş olarak sürüp giden pratiklerle değerleri, çalışmasına eklemlemiştir. Son dönemde yazdığı makalelerde daha çok bu pratiklerle değerleri vurgulamıştır. Süreklilikleri ortaya koymak antropologlar arasında pek de yaygın değildir; Meeker bunun için Osmanlı arşivlerinde çalışmıştır. Sözgelimi, son dönemlerde yayımladığı bir makalesinde "günlük yaşamın bütün dokularıyla değil de, günlük hayatın bir yönüyle, vatandaşlık felsefesi denen, özünde ataerkil olan bir felsefeyle" ilgilenmiştir.[58] Meeker'in yaklaşımı yeni açılımlar sunabilir; ancak belgeler böyle felsefelerin nasıl yerleştiğini açıklamakta yeterli değildir. Geçmişte saha çalışması yapmak imkânsızdır. Birçok etnograf, yukardan (ya da en azından topluluk dışından) gelen modernleşme isteğiyle alternatif güçlerin devamı ya da canlanışı arasındaki gerilime dikkat çekmiştir. Bazıları "geçiş noktası" çalışmalarını tercih etmiş, Meeker dahil bazıları da modernitenin çatlaklarının arkasında birleştirici bir sistemin var olduğunu öne sürmüştür. Son dönemlerde yapılan idealist ve taraflı etnografi çalışmalarında, Anadolu'nun köylü halkı, daha önceki kuşaktan Stir-

56 Bkz. Stirling 1965, 1974, 1993b.

57 Köy çalışmaları için bkz. Schiffauer 1987, Paleczek 1987, Sirman 1990, Delaney 1991, Strasser 1995. Şehir çalışmalarının öncüsü Mübeccel Kıray'dı. Bkz. Kıray 1964. Benedict 1974a; Magnarella 1974; Tapper ve Tapper 1987a, daha sonra yapılan küçük kasaba çalışmaları arasında sayılabilir. Şehir çalışmaları için bkz. White 1994.

58 Meeker 1996: 55. Ayrıca bkz. Meeker 1970, 1972, ve yayımlanacak yeni kitabı.

ling'in yaptığı çalışmalardaki temsillerden bile daha farklı, daha "öteki" olarak resmedilmiştir.[59]

Bu çalışmanın zamanı ve bölgesel bağlamı, sözünü ettiğimiz bu katkılardan daha farklı olmasını gerektiriyor. Karadeniz çevresinde yaşayan insanların yaşam tarzlarıyla kimlikleri binlerce yıldır durmaksızın değişiyor. Cumhuriyet döneminde değişim sürecinin hızlandığı gerçeğine biz de katılıyoruz.[60] Biz buna "büyük dönüşüm"ün Türkiye versiyonu diyoruz.[61] Bu dönüşümün en iyi soyut modeli ve modernitenin temel prensipleri Ernest Gellner'in geliştirdikleridir.[62] Gellner çalışmasında hızlanan toplumsal değişimin temel nedeni olarak sanayileşmeye yer verir; ancak sanayileşmenin temel örgütsel biçimine, yani ulus-devlete ayrı bir önem atfeder. Sanayileşme öncesi dönemin tipik devleti ("Agraria") kültürel olarak çoğul, hiyerarşik olarak yapılanmış Osmanlı İmparatorluğu gibi bir imparatorluktur. Modernitede, siyasî birim kültürel birimle uyumlu hale gelir; böylece ulusal bir dil ve tektipleştirilmiş, toplumun her katmanına yayılmış bir eğitim sistemiyle oluşturulan tek bir "yüksek kültür" topluma yayılır. Emek gücü "genelci" ve hareketlidir; bütün toplum eşitlikçi bir etik anlayışın etkisindedir.

Gellner'in oluşturduğu ideal modelin her bir ayrıntısı Türkiye gerçekleriyle örtüşmese de, bu modelin Kemalist Türk

---

59 Delaney (1991) üremeye ilişkin inançlarda örneklenen İslâm kozmolojisine dayalı, her şeyi çevreleyen bir kültür kavramını kullanır. Strasser'le (1995) Schiffauer'in (1987) de benzer idealist önyargıları vardır; gerçi Schiffauer şerefe dayalı modelle, İslâm'ın desteklediği model arasındaki ihtilafa da yer verir; İslâm'ın desteklediği model hayat ilerledikçe güç kazanır. Schiffauer, başka türlü ihtilafları açıklarken "geçiş noktası" modelini kullanan etnograflara iyi bir örnektir. Etnograf sahada ortaya çıkınca göçlerle diğer maddî değişikliklerin bu iki modelin tutunduğu noktaları zayıflattığı öne sürülür.

60 Michael Meeker tarihî antropolojide çığır açacak, yayımlanmak üzere olan yeni çalışmasında Osmanlı döneminde de erken bir modernleşme sürecinin yaşandığını öne sürer. Elinizdeki kitap hazırlanırken Meeker'in çalışması henüz basılmamıştı; bu bilgileri Meeker'le iletişimimize borçluyuz.

61 Polanyi 1944.

62 Bu modelin en iyi versiyonunu Gellner anlatmıştır; Gellner 1988. Gellner'in yaklaşımı "modernleşme kuramı"yla ilişkilendirilen geniş literatürden daha soyuttur. Modernleşme kuramına ilişkin geniş literatürün Türkiye'ye uyarlanışının örnekleri için bkz. Lerner 1958, Ward ve Rustow 1964, Weiker 1981.

modernleşmesini incelemek için yararlı bir başlangıç noktası olduğunu düşünüyoruz. Böyle bir çalışmada sanayileşmeden çok devletle ideolojinin rolü vurgulanmalı. Tektipleştirilmiş eğitim illa da, bireylerin emek piyasasına daha kolay erişebileceği anlamına gelmez. Eşitlikçilik de hem sosyolojik sonuçlar düzeyinde hem de genel ilke ve ahlak düzeyinde sorgulanabilir. Biz özellikle toplumsal kimliklerin dönüşümleriyle ilgileniyoruz. Gellner'in modern kültürlerin birleştirici bloklar olduğuna dair görüşü fazlaca basite indirgenmiştir. Ulus, bütün önceki farklılık ve kimlik oluşturma kaynaklarını aşmaz. Kimliklerin durmaksızın süren toplumsal etkileşim sonucu oluştuğunu görüyoruz. Bu yüzden ulusal kimliğin, dil, toplumsal cinsiyet, aile ve dine bağlı daha geleneksel kimliklerle ve insanların gittikçe küreselleşen pazar yerlerinde yarattıkları daha yeni kimliklerle nasıl eklemlendiğini araştırmak önemlidir. Kemalizm, modernitenin klasik liberal kavramlaştırılışı ile uyum içerisinde, kamu alanıyla özel alan arasında keskin bir ayrıma yol açmıştır. Ancak toplumsal kimlikler hem kamu alanına hem de özel alana dayanır; bu yüzden etnografi açısından bu iki alan arasındaki ayrım ne savunulabilir ne de faydalıdır. Lazistan diye adlandırdığımız bölge ise bütün bu sorulara yanıt aramak için çok uygun bir yerdir.

20'li yıllarda Kemalistleri iktidara taşıyan kopuş ister istemez modernleşmeyi savunan güçlerle geleneği savunan güçler arasında bir ayrım yapmamızı gerektiriyor. Kimi zaman bölgenin yerlileri de bu kutuplaşmanın sınırları içinde konuşup hareket ediyorlar. Böylesi bir düşünme tarzı kültürleri bütünselci bir yaklaşımla düşünmeyi, zamanda kopuşları mekânda sınırlara eklememizi gerektiriyor. Ancak Lazistan'ın son dönemlerdeki tarihinin oturmuş, kendi içinde uyumlu bir bütünlükten başka bir bütünlüğe geçiş durumunun terimleriyle açıklanamayacağını öne sürüyoruz. Türkiye üzerine yorum yapanların çoğu Kemalizm'le İslâm arasındaki çatışmaya dikkat çekmiştir. Ancak toplumsal yaşamın, her şeyi kapsayan tek bir sistem bir yana, birbiriyle çatışan iki ideoloji ya da kültüre de indirgenemeyeceğini ileri sürüyoruz. Kemalizm'in içeriği sık sık değişik-

liğe uğramıştır, keza Türkiye'deki İslâm'ın da. Modernistlerin kabaca bozduğu bir "geleneksel kültür" arketipi yoktur. Lazistan'daki birçok insanın Osmanlı siyasetiyle çok iyi bütünleştiğini, bu dönemde ticaret ağlarının ve uzun mesafe göçler sonucu topluluklar arası evliliklerin yaygın olduğunu biliyoruz.

Bütün bunlar, modern Lazistan'ı sosyal antropoloji açısından çalışırsak Malinowski'nin prototipinden gerçekten vazgeçmemiz gerektiğini ortaya koyuyor. Malinowski'nin "yerli kültürü" dediği, birleştirici bir bütün olduğu varsayımı, pek de inandırıcı olmayan bir başlangıç noktası. Çözümlememizi temelde saha çalışmasına dayandırarak, ayrıca özellikle çağdaş gerçeklikleri göz önünde bulundurarak Malinowski'yi takip ediyoruz. Malinowski gibi, belirli topluluklarla bireylerin yaptıklarının, söyledikleri ve inandıklarını iddia ettikleri şeylerden farklı olabileceğini göstermek istiyoruz. Ancak insanların, kültürlerin temelini oluşturan birleştirici bir dünya görüşünü paylaştıklarına inanmıyoruz; bu noktada Malinowski'yle ayrılıyoruz. Hem ulusal Türk kimliği hem de İslâm, potansiyel olarak bu söylediğimiz türden, her şeyi kapsayan birleştirici görüşlerdir; ancak ikisi de ya da ikisinin sentetik bir birleşimi de antropologların bu fikirlere yüklediği anlamın ağırlığını taşıyamaz.

Peki bu kültür tanımının yerine ne öneriyoruz? Değerleri, düşünceleri ve toplumsal davranışları biçimlendiren temel güçleri tanımlıyor, ve bunları etnografik olarak inceliyoruz. İnsanlar hem inançlarında hem de edimlerinde farklı öbeklerden aldıkları farklı şeyleri bir araya getirirler. Şu veya bu modernist öbeğe sıkı sıkı bağlı olduklarını söyledikleri halde davranışlarına bunu yansıtmayabilirler. Siyasetçilerle piyasa yönelimli yatırımcılar, akrabalarını istihdam etmeye öncelik veriyorlarsa, bu durum bizi bu insanların "gelenek"ten yana oldukları sonucuna götürmemeli. Ne de olsa bizim ülkelerimizdeki siyasetçilerle iş adamları da kolayca ideal tiplere indirgenebiliyor. Kısacası, çeşitliliği ve kimlik *kombinasyonlarını*, modern koşullarda var olan hem yeni hem eski öğeleri vurguluyoruz. Bu öğelerden biri ya da bir öbeği etnik aidiyettir. Etnik aidiyeti her şeyi kapsayan bir kültür kav-

ramının ifadesi olarak değil de toplumsal kimliğin yeni ortaya çıkan, özellikle modern bir biçimi olarak görüyoruz.[63]

Yöntemler

Atatürk'ün kurduğu Cumhuriyet'in sınırları içerisindeki Lazistan, özellikle de 1950'den sonra, ivme kazanan toplumsal değişimin sonucu olarak önceki dönemlerdeki çeşitliliğini kaybetmiştir. Bu süreçlerle ilgili antropolojik bir çalışma nasıl yürütülebilir?

İlerideki bölümler, esas olarak, bölgede 1983-1999 yılları arasında yürüttüğümüz saha çalışmasına dayanmaktadır. Trobriandlar arasındaki Malinowski'den farklı olarak yüzyıllardır kısmen okur-yazar olan bir nüfusu ele alıyoruz. Osmanlı arşivlerinde çalışmadığımız için, geçmiş hakkında söyleyecek pek fazla bir şeyimiz yok. Bölge, olgusal tarihinin ortaya konması için yeni çalışmalar yapılmasını bekliyor. Bu temel anlamda, çalışmamız Malinowski'nin izinden gidiyor. Ancak başka açılardan çok farklı. Çalışmamızı zengin ikincil kaynaklara dayandırdık; çünkü Lazistan, basın yayın organlarıyla iletişim endüstrisi gittikçe gelişen, her geçen günle beraber sosyal bilimler alanında çalışan araştırmacılara önemli ve ilgi uyandırıcı bilgiler sunan büyük bir devletin parçası. Türkiye'ye ilişkin, Türk toplumunun hem Ortadoğu çalışmaları hem de daha geniş bir coğrafya bağlamında kullanılabilecek yönlerine ilişkin geniş bir akademik literatür vardır. Bu literatürün tümü izlek seçimimizde ve bu izlekleri ele alış biçimimizde etkili oldu.[64]

---

63 Bugünkü Anadolu'da etnik aidiyet yeterince araştırılmamıştır. Yine de bkz. Andrews 1989, ayrıca yayımlanacak çalışması. Kürt sorununun boyutu daha farklı olduğu için Lazistan'daki topluluklarla karşılaştırmak verimli bir sonuç doğurmaz. Paleczek 1987 ile Magnarella 1979, Lazistan kökenli ya da Lazistan'a yakın olan azınlıkların kaynaşması konusunda çalışmıştır; ancak çalışmalarını, sözünü ettikleri kaynaşmaya yol açan etkenlerin çok farklı olduğu, bu toplulukların batıda yeni yerleştikleri yerlerde yürütmüşlerdir.

64 Bu çalışmayla ilgili olabileceğini düşündüğümüz materyallerin hepsini okuduğumuzu iddia edemeyiz elbette. Özellikle de Türk sosyal bilimcileri ve halkbilimcilerince yayımlanmış geniş çaplı çalışmaların hepsini tükettiğimizi söyleyemeyiz. Doğrudan Lazistan'la ilgili yayımlanmış materyallerin hepsini oku-

Toplamda on yedi yıla yayılan altı araştırma gezisi yaptık. Bu da Malinowski'nin klasik "şipşak" tablolarından biraz daha öteye geçebildiğimiz anlamına gelir. Bütün bu süreç boyunca tanıdığımız ailelerdeki demografik değişiklikleri ayrıntılı bir şekilde kaydetme, ortaya çıkan sonuçlarla önceki planları ve özlemleri karşılaştırma olanağımız oldu. Dışarıdan kaynaklanan değişikliklerin etkilerini de değerlendirme fırsatı bulduk. 80'li yılların ortalarında devletin çay sanayisindeki yeni politikalarının bu sektörde çalışanlar üzerinde büyük etkileri oldu. 1988'de Gürcistan'la olan devlet sınırını açma kararı, ileriki yıllarda Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından büyük değişimlere yol açtı. Birbiri ardına gelen saha ziyaretlerimizde bütün bu eğilimleri izleme fırsatı bulduk, bu da çalışmamıza kısıtlı da olsa artzamanlı bir boyut kazandırmamızı sağladı. Kitap boyunca geniş zamanla anlattıklarımız, saha çalışmamız boyunca hep aynı biçimde tezahür ettiğini düşündüğümüz davranış örüntüleridir. Araştırma sürecimiz boyunca oluşan değişiklikleri ve daha belirgin olayları anlatmak için geçmiş zaman kullandık.

İlk başta dikkatimizi bölgesel bir birimde yoğunlaştırmayı planlamamıştık. Her zaman aklımızda dışa göçün uzun tarihi nedeniyle, başka araştırmacıların Anadolu'nun başka köylerinde yaptığı gibi, bölgedeki hiçbir köyün ayakta kalmış küçük bir evren, görece kapalı bir topluluk olarak değerlendirilemeyeceği varsayımı vardı. Kafamızdaki seçenekler arasında, toplumsal çalışmamızı bir köyden başlatıp daha sonra oradan göçen, ayrılan çeşitli diaspora topluluklarına yaymak vardı; ancak böylesi çalışmalar daha önce mükemmel bir biçimde yürütülmüştü.[65] Sonuçta, olumsallıklar ve keşfetme yeteneğimiz bizi literatürde var olmayan bir seçeneği izlemeye yöneltti. Ankara'da ve bölgenin en büyük şehri Rize'de altı aylık bir hazırlık döneminden sonra 1983 yazında Fındıklı ilçesinin Sü-

maya çalıştık; ancak elbette gözümüzden kaçanlar olmuştur. Doğal olarak başka dillerde yayımlanmış literatürden örnekler konusunda da çalışmamız kısıtlı kaldı.

65 Özellikle Schiffauer'in ünlü çalışması, 1991.



Resim 1.3. *Pazar'daki sahil yolu; arkada Kaçkar dağları.*

mer kasabasında üç buçuk ay geçirdik. Sümer, Lazuri konuşulan bölgelerin coğrafî merkezinin kıyı şeridine yakın bir yerine kurulmuş, 1.300 yaşayanı olan büyük bir kasabadır.[66] Kasabada yaşayan aileler bizi hoşça karşıladığı için, ayrıca çay sanayisi projesinde o yıl planlanandan daha fazlasını elde ettiğimiz için şanslıydık.[67] 1988'de altı haftalığına Sümer'e döndük, böylece bağlarımızı koparmamış olduk. 1992 ve 1993 yıllarında ilki yedi ay, ikincisi bir ay süren saha çalışmalarımızı yürütürken komşu bölgelerdeki araştırmaların da farkındaydık.[68] Bu noktada odağımızı daraltıp dikkatimizi Lazuri konuşulan bölgenin batı ucunda kalan, o zamanlar 12.000 nüfusu olan küçük Pazar ilçesine yoğunlaştırmaya karar verdik. Komşuları

66 Bugün Sümer'de yaşayanlar farkında olmasalar da Sümer eski bir köydür. 15. yüzyılın sonlarında 62 hanesiyle bugünkü ilçe merkezi Viçe'den (Fındıklı) daha büyüktü.

67 Bkz. Hann 1985, 1990a.

68 Feurstein 1983. Wolfgang Feurstein'la yazışmalarımız ve tartışmalarımız, araştırmamızı Feurstein'ın 60'lı yıllardan beri üzerinde çalıştığı bölgenin sınırları dışına taşımamız gerektiği görüşünü doğrular nitelikteydi.



***Resim 1.4.** Sümer'in merkezi.*

Çayeli, Ardeşen ve hatta Hopa, Pazar'dan daha büyük olsa da Pazar, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde, Rize'den sonra Lazistan'ın ikinci şehriyken buralardan daha önemliydi.[69] Bu temel üzerine, eski bir piyasa ve idarî merkezdeki toplumsal hayatın resmini inşa ettik ve ayrıca bugün Pazar ilçesinde bulunan kırk bir köyün hemen hemen hepsini ziyaret edebildik.

Bu gezilerin çoğu kaçınılmaz olarak kısaydı; ancak bazı yerleri birkaç kez ziyaret ettik. Ayrıca bölgenin başka yerlerindeki arkadaşlarımızı, özellikle de Sümer'dekileri ziyaret etmeye devam ettik. Bu yüzden bu çalışma, ne mikro düzeyde bir çalışmadır, ne de Of vadisinden başlayarak resmî sınıra dek uzanan bütün bölgeyi kapsamaktadır. Bunun yerine, Sümer'deki küçük köylerde yürüttüğümüz ayrıntılı çalışmalara, Pazar'daki şehirli ve kırsal yerleşimlerin görece sistemli bir şekilde araştırılmasına ve Rize'ye yaptığımız bir aylık geziyi de kapsayan bölgenin öbür yerlerindeki gezilerimize dayanarak ve iç farklılaşmalarına da dikkat ederek bir bütün olarak Lazistan'ı anlamaya çalıştık.

69 Pazar, 1864'te resmî olarak ilçe ilan edildi. Atina'nın (Pazar'ın o zamanki adı) Osmanlı zamanlarındaki kısa tanımları için bkz. Ak 1999a, 1999b.

Ne yazık ki yaygın olan antropolojik pratiğin dışına çıkıp antropologların, çalıştıkları insanların ana dillerinde mükemmel olmalarını gerektiren geleneğe uymadık. Saha çalışmamızın tümü bölgedeki egemen dil olan Türkçe'de yürütüldü. Bölge nüfusunun çoğu hâlâ Lazuri konuşuyor; ancak biz birkaç sözcük dışında Lazuri öğrenemedik. Elbette sayısız mazeretimiz var: işimize yarayacak dilbilgisi kitabı ya da sözlük mevcut değildi, zamanımız kısıtlıydı ve en önemlisi otoritelerin gözünde var olmayan bir dili en iyi şekilde öğrenmeye çalışmak siyasî açıdan zor olacaktı.[70] Neyse ki 1983'te Sümer'de görüştüğümüz yaşlı hanımefendi dışında konuştuğumuz herkes bugünkü Türkçe'yi biliyordu. Nüfusun büyük çoğunluğu için ta Osmanlı dönemlerinden, belki de daha uzun süreden beri durumun böyle olduğunu söylediler. Birçok Lazi, özellikle de kırk yaşın altındakiler, Türkçelerinin Lazurilerinden daha iyi olduğunu söylediler. Bazıları ana dillerinin Türkçe olduğunu belirtti. Bütün bunlara rağmen, Lazuri bilmememiz özellikle etnik kimliği araştırırken çalışmamızın zayıf halkasını oluşturdu. Özellikle iç kesimlerde çocuklar Türkçe öğrenmeden önce Lazuri öğreniyorlar. Kıyı kesiminde, Lazurileri gittikçe kötüleşen şehir halkının bile eğer bizimle Lazuri dilinde iletişim kursalardı hayatlarının ve kültürlerinin başka şekilde ifade bulacağı şüphe götürmez. En azından bazı insanlar için başat olarak Türkçe konuşulan dünya hakkında daha fazla yorum sağlayan daha yakın bir iletişim dünyası var olabilir. Bu gerçekse, başka araştırmalarla ortaya konmalı. Biz sadece Türkçe'de yapılan yorumları duyma fırsatı bulduk.

Araştırma yöntemlerimiz de antropologlarca genel olarak uygulanan yöntemlerden biraz farklı oldu. Özellikle, anketler-

70 Bazı eski, daha çok betimleyici dilbilgisi kitaplarının olduğunun farkındayız (sözgelimi Rosen 1845, Adjarian 1898, Kluge 1913). 90'lı yıllarda yeni başlayanlara yardımcı olacak basit metinler gibi Lazuri hakkında yayımlanan materyallerde önemli bir artış olmuştur: bkz. Feurstein 1991, Holisky 1991, Kutscher vd. 1995, Zitasi 1994 (1935). 1983'te Sümer'de Lazuri-Türkçe sözcük listesini ve dilbilgisi paradigmalarını çıkarmaya çalışırken gençler bize büyük bir şevkle yardım ettiler. Ancak sözcükleri yazmaya çalıştığımızda büyük güçlüklerle karşılaştık. Gençler bunun imkânsız olduğunu söylediler. 1992 ve 1993'te onlara Feurstein'ın transkripsiyon sistemini gösterme fırsatını bulduk.

den daha çok faydalanmaya çalıştık. Bunun bir nedeni de Türkiye'deki yetkililerin bunu istemesiydi. 1983'te herkes, ulaşabildiğimiz kadar çok haneye uzun bir anket dağıtarak çay sanayisinin toplumsal sonuçlarını araştırmak istediğimizi kabul etmişti. Biz de Sümer'deki bahçe sahiplerinin yardımıyla yüz tane uzun anket doldurtarak elimizden gelenin en iyisini yaptık. Geçici yarıcılardan bir örneklem seçip onlarla da anket yaptık, ayrıca bir asistan tutup Pazar ilçesindeki bahçe sahiplerinden de benzer veriler toplamasını istedik. Bu şekilde anketler kullanılmasını hem köylüler hem de yetkililer kolayca anlıyorlardı; ancak bu iş bizim için hem yorucu hem de sıkıcıydı. Neyse ki ankete toplumsal cinsiyete ilişkin bazı genel sorular ekleme fırsatımız oldu; bu sorulara verilen yanıtlar da en ilginç yanıtlardı. 1988, 1993, 1997'de ve 1999'daki kısa gezilerimizi araştırma izni almadan yaptık; bu yüzden doğal olarak daha gayriresmî yöntemler izledik. Ancak 1992'te resmî idarî kanallar aracılığıyla bütün bölgedeki köy muhtarlarına evlenme pratiklerindeki değişikliklere ilişkin anketler dağıttık. Altıncı bölümde de anlatacağımız gibi sonuçlar pek de verimli olmadı. Bu uygulamamızın belki de en faydalı yönü, yetkilileri amaçlarımızın masum olduğuna ve onlara açıklamaya çalıştığımız enformel, hatta muğlak antropolojik "katılımcı gözlem" yöntemlerinin anketten gerçekten daha verimli sonuçlar doğurduğuna ikna etmek oldu.

Antropologlara ve yöntemlerine şüpheyle yaklaşanlar yalnızca yabancı hükümet yetkilileri değildir. "Katılımcı gözlem" terimi Britanya'daki Sosyal Bilimler Araştırma Konseyi'nin başına da sık sık dert açmıştır. Öbür akademisyenler kendi bilimsel çabalarıyla karşılaştırılınca sosyal antropolojiyi "hafif" bir bilim olarak görürler. Bazıları da kendini temel olarak araştırma yöntemleriyle tanımlayan bir bilimin güvenilirliğini sorgular. Antropologlar da denizaşırı sömürgeci imparatorlukların yıkıntılarını izleyen bir kuşakta hep savunmada olmaya zorlanmıştır. Yine de hâlâ pek çok antropolog, son yıllardaki kuşkulu yaklaşımlara ve iç sorgulamalara rağmen, istedikleri anlayışa ulaşmak için sözde hafif ve niteliksel yöntemlere gü-

venmek gerektiğini düşünmektedir. Niceliksel yaklaşımlara karşı öbür alanlara göre daha hassas olan iktisadî antropoloji gibi alanlarda bile araştırmacı, dükkân sahipleriyle, ticaretle uğraşanlarla, tüketicilerle oturarak, hazırlanmamış konuşmalar yoluyla, sadece dinleyip gözlemleyerek araştırmaya ve irdelemeye vakit ayırmaya hazır değilse, önemli davranış boyutları ya küçümsenecek ya da yanlış anlaşılacaktır. Biz de varlığımızın çoğu zaman iletişimin doğasını etkilediğinin gerçekten farkında olarak sadece dinleyip gözlemledik. Sözgelimi, büyük olasılıkla bizim yabancı araştırmacılar olarak statümüz nedeniyle bölgenin bazı yerlileri Türk vatanseverliğini gösteri boyutuna kadar ilerletip kimlik konularını daha da ön plana çıkarmıştır.

Katılımcı gözlem bütün bu sıkıntılara rağmen antropoloğun anekdottan öteye giden bir anlayış oluşturmasını sağlar. Böylesi bir anlayışa ulaşmak için bizim de yerli halkla yaşamamız, evlerini sık sık ziyaret etmemiz gerekti. 1983 ve 1992'deki saha çalışmalarımız sırasında Sümer'de ve Pazar'da kalacak yerlerimizi kiraladık; ancak evimizin bakımı için hep başka insanlara bağımlıydık.[71] Bu toplumdaki toplumsal cinsiyet ayrımının önemini göz önünde bulundurursak, bekâr bir araştırmacının, araştırması adına birçok fırsattan yararlanamayacağı açıktır. Bu bakımdan dengeli olmaya çalıştık. Sonuçta, araştırmamız boyunca çocuklarımızın bizimle olmasının birçok ilişki ağını açmada bize ne kadar yardımcı olduğunu belirtmeliyiz; onlar yanımızda olmasaydı sonuç böyle olmazdı.

Antropolojik saha çalışması çoğu zaman beklenmedik yönlerde gelişir. Lazistan'daki çalışmamız ilk aşamasında, 80'li yıllarda daha kolay açıklanabiliyordu; çünkü o zaman çay sanayisinin sonuçlarını ortaya koymak gibi daha belirgin bir amacımız, işimize yarayacak bir yöntem olarak da enine boyuna bir anket çalışmamız vardı. Ancak 90'lardaki çalışmamız bir öncekinden çok farklıydı; bu kez izleklerimiz çeşitlenmiş, çalışma birimimiz genişlemişti. 1992'de genel anlamda Lazilere

71 Daha kısa saha gezilerimizde ya bölgedeki otellerde ya da çadırda kaldık.

ilişkin çalışmalarımızın yanı sıra iktisadî değişimin belirli bir yönünü, küçük iş adamlarıyla dükkân sahiplerinin kullandığı muhasebe ilkelerindeki değişimi ortaya çıkarmayı amaçladık. Bu konuda veri toplama çabalarımız, hatta yakından tanıdıklarımız arasında yürüttüğümüz çalışmalarımız verimli sonuçlar doğurmadı. Ancak başka bir yönden komşu sosyalist devletin çöküşünden hemen önce 90'lı yılların başlarında bölgede kurulmaya başlayan yeni pazarlar, bize daha verimli bir çalışma alanı açtı. Araştırma izni başvurumuzda bu husustan söz etmemiştik; ancak sonuçta bu pazarlar bizim için önemli birer çalışma alanı oldu; çünkü yörenin bütün yerlileri sık sık bu pazarlara gelip gidiyor, onları tartışıyordu.[72]

Sosyal antropoloji, uzun süren arkadaşlıkların yanı sıra ahlakî ikilemlere, yanlış anlaşılmalara ve gerilimlere yol açar. Arkadaşlıklar da sorunlu olabilir. Çok iyi tanıdığınız birinden yakınlarda olan aile düğünündeki harcamaların ayrıntılı dökümünü yapmasını istediğinizde aslında aranızda bir uçurum açıyorsunuzdur; bu şekilde veri toplamanın kendisi, insanları birbirinden uzaklaştırıcı bir şeydir. Bu bölgede kendimizi tamamıyla "evimizdeymiş" gibi hissettiğimizi söylemek elbette anlamsız. Bizim genellikle Türkiye'den daha zengin, daha güçlü bir ülke olan Britanya'dan geldiğimizi düşünüyorlardı.[73] Müslüman değiliz. Bölge halkından biraz farklı görünüyorduk, biraz da farklı giyiniyorduk. Türkiye'de gözle görülür bir istikrarsızlığın ve siyasî gerilimin yaşandığı bir zamanda çalışmamızı yürüttük; bu da modern Lazistan'daki belirli topluluk farklılıklarından söz etmemizi güçleştirdi.

Ancak sıradan insanlardan tutun da yetkililere kadar herkesin bize karşı çok istekli davrandıklarını vurgulamak istiyoruz. Gelenek görenekleri hakkında yabancıların birşeyler yazması onları heyecanlandırıyordu. Bu geleneklerin çoğu, insanların

72 Bkz. Hann ve Bellér-Hann 1992, Hann ve Bellér-Hann 1998.

73 Aslında kendimizi tanıtışımızın bu yönü biraz daha karmaşıktı. Bizi yakından tanımaya başlayanlar sadece Chris Hann'ın Britanyalı olduğunu (birkaç kişi Chris Hann'ın aslında Galli olduğunu öğrendi) anladılar. Türkler Macarları hem kardeş millet olarak hem de eski Sovyet bloğunun üyeleri olarak gördükleri için Ildikó Bellér-Hann'ın Macar kimliği farklı tepkilere yol açtı.

bugünkü davranışlarını etkilediği için geçmişin alışkanlıkları ve görenekleriyle ilgilendiğimiz açıklamasıyla, bugün hakkında bir kitap yazma niyetimiz arasında bir çelişki görmedik. Tanıdığımız birçok insan yaşamlarının birçok yönünü bize açmak konusunda hep rahat davrandı. Bizi evlerini, fabrikaları, camileri, kadın oturmalarını ziyarete davet etmelerinin temeli buydu. Bu yüzden kapsadıkları yer açısından bize bilgi verenler için bu kitaptaki çözümlemelerimiz hiç de sürpriz olmayacaktır. Çalışmamız belki, ilgi alanımızın daha çok folklor ya da sosyal antropolojinin 19. yüzyıldaki kökenlerine daha yakın olduğunu düşünen bazı yetkilileri şaşırtabilir. Böyle olursa onlara bir özür borçluyuz. Birçok açıdan yardımcı olmak için zamanlarını ayıran Lazistan'daki ve Türkiye'nin başka yerlerindeki herkese de teşekkür borçluyuz. Onların hakkını asla ödeyemeyiz. Sosyal antropoloji işte bu açıdan sömürücü bir alan. Bize gönderilen her mektup için suçluluk duyduk; çünkü Lazistan'daki insanlar için bir mektup masrafının bizim için olduğundan çok daha fazla olduğunu biliyorduk. Bize bunca yardımı dokunanlara söyleyebileceğimiz tek şey, yeteneklerimizin el verdiği ölçüde onların deneyimlerini adaletli bir şekilde yansıtacak bir yapıt ortaya koymaya çalıştığımızdır. Kitabın ana hatlarını biz belirledik; ancak hep aklımızda onların toplumunu en iyi biçimde aydınlatacak, toplumlarını onların nasıl algıladığını da gösterecek bir çalışma ortaya koyma amacı vardı. Yöre halkına ait olmayan çözümlemeler yapıp tahminlerde bulunduğumuzda bunların yöre halkına ait olmadığını belirttik. Bu sayfalar Lazistan'da ya da Türkiye'nin başka bir yerinde okunursa umarız insanlar temel savlarımızın zaten büsbütün ortada, ya da önemsiz ve naif olduğunu düşünmezler.

Kitabın planı

Çalışmamıza devletle başlıyoruz. Bu, antropologların "aşağıdan" oluşan hareketleri ya da toplumsal hayatı tabandan çalıştığını, devleti de siyaset bilimcilerinin ya da diğerlerinin çalıştığını düşünenler için tuhaf bir seçimmiş gibi görünebilir. An-

cak "tepeden" yürütülen reformlar bugünkü Lazistan'ın ortaya çıkışında belirleyici olmuştur; bu yüzden devletten başlamak mantıklıdır. Türk devlet-ulusunun toplumsal hayatta bütün Türk vatandaşları için her yere nüfuz eden bir mevcudiyeti vardır; yabancı araştırmacıların deneyimlerinde de büyük bir yer kaplar. Londra'daki elçiliğe vizenizi ve araştırma izninizi almak için başvurduğunuz ilk andan itibaren Türk Devleti'nin sizin devletinizden biraz farklı olduğunu görüyorsunuz. Küçük bir kasabaya yerleştiğinizde kaymakamlık makamına gidip kendinizi tanıtmanız gerekiyor. Kaymakam merkezî devletin atanmış temsilcisidir. Kaymakamın üzerinde her ilde vali bulunur. Devletin himayesindeki çeşitli ekonomik kurum ve kuruluşlarla eğitim kurumları bir yana, her şehirde jandarmayla, askerî garnizon bulunur. Her şehirde şehrin simgesel merkezi olarak bir Atatürk heykeli olduğu için şehir görüntüsü günümüz Lazistan'ında devletin gücünü sürekli hatırlatır.

Cumhuriyet'in siyasî tarihinin ana hatlarını anlattıktan sonra, yönetim sistemini ve devletin yeni zaman-mekân kavramları yoluyla otoritesini hissettirdiği, yönetim sistemi kadar doğrudan olmayan yöntemleri tartışıyoruz. Ulusal kimliğiyle iftihar duyan vatandaşlar yaratmada, eğitimdeki uygulamaların çok önemli bir yeri var. Devletin çay sanayisi yoluyla Lazistan ekonomisini nasıl dönüştürdüğünü de gösteriyoruz. Devlet müdahalelerin çoğu dışarıdan yönetilmiş, bölge dışından yetkililerce gerçekleştirilmiş olsa da devletin toplumsal hayatın dokularına, genellikle özel alana ait olduğu varsayılan dokulara nasıl işlemiş olduğunun da altını çiziyoruz. İnsanların, devleti ete kemiğe büründürme, uzak, yabancı bir varlıkmış gibi görme eğilimi var. Devlet ayrıca sıkı akrabalık metoforlarıyla da tanımlanıyor; devlet gücünün çeşitli biçimlerini elinde tuttuğu varsayılan memurların oluşturduğu çeşitli gruplar arasındaki farklılıklara da dikkat çekiliyor. Laik cumhuriyetçi ideallere sıcak bakmayanlar bile, devletin temel toplumsal ve ekonomik sorumluluklarından vazgeçtiği bir dünyanın nasıl olacağını tahayyül edemiyorlar.

Yine de günümüz Lazistan tarihinde önemli güçler, devletin

rolünün azalması için baskı yapmıştır. Üçüncü bölümde dikkatimizi, geleneksel "pazarın sesi" üzerinde değil de devletin tepeden gücünün karşısında duran temel modern oluşumun sesi, yani piyasa ekonomisi ilkesi üzerinde yoğunlaştırıyoruz. Belli başlı siyasî partiler bu ilkeye hep farklı farklı yaklaşmıştır. Söylemlerini serbest girişim üzerine inşa edenler seçimlerde Lazistan'da hep diğerlerinin önüne geçmiştir. Bu tercihi bölgedeki toplumsal yapıya bağlıyoruz; küçük kasabaların kırsal kesimle kasabayı birleştiren piyasa merkezleri olarak nasıl işlev gördüklerini ortaya koyuyoruz. Piyasa değerlerinin kısıtlı yollardan çay sanayisine nasıl uygulandığına ve bu kısmî liberalleşmenin sonuçlarına bakıyoruz. Piyasa ilkesinin son dönemlerde genişlemesi başka bir bağlamda da karmaşık sonuçlar doğurmuştur. Devlet sınırının açılmasından sonra "Rus pazarları"nın mantar gibi çoğalması ve eski Sovyetler Birliği'nin birçok yerinden gelen "tüccar turist" akımı, hem yeni ekonomik fırsatlar yaratmış hem de ahlakî gerilimlere yol açmıştır. Hem bu deneyimin yeniliği hem de ucuza gelen çeşitli ürünler, Lazistan halkının bu pazarları benimsemesine sebep olmuştur. Lazistan halkı aynı zamanda birçok malın kalitesizliğinden, bazı yabancıların pazar yerleri dışında meşgul oldukları daha yakın ticaret biçimleri de dahil devletin ticaret üzerinde denetiminin olmayışından şikâyet ediyordu.

Üçüncü bölümde ayrıca artık Lazistan'ın da bir parçası olduğu tüketime dayalı ulusal topluma değiniyoruz. Bugün gözlenebilen bazı örüntüler, iletişimde yaşanan ve devlet-ulusu da aşan köklü değişikliklerin sonucudur. Ancak üretimde ve tüketimde ivme kazanan küreselleşme, ulusal düzeyde önemli bir biçimde süzgeçten geçirilir. İktisatçılar arz ve talebin ardındaki kişisel olmayan etkenleri vurgulama eğilimindeyken ve tüketici tercihlerini neyin belirlediği hakkında hiçbir şey söyleyemezken, antropologlar zevke dair tercihlerin ve değerlendirmelerin ortaya çıktığı bağlamları ve tüketici tercihlerini yönlendiren toplumsal ilişkileri inceler. Devlet gibi piyasa ilkesi de etnografik açıdan incelenmesi gereken bir soyutlamadır.

Piyasaya çok fazla yer verirken topluluğa çok az yer verme

riski de var. Piyasaları güçlendiren toplumsal etkenler tam olarak kabul edilse bile kapitalist ekonomilerin temel olarak bireyci olduğu, hatta atomlaştırıcı bir etkisi olduğu gerçeği yadsınamaz. Piyasalar rekabeti ve bencilce bir kazanma arzusunu körükler. Daha çok şeyin verilmesine neden olsalar da, bunlar kâr ve tutumluluk kavramlarının egemen olduğu bir bağlamda verilir. Biz bunların aksine dördüncü bölümde ne piyasanın ne de devletin kurallarıyla düzenlenen gönüllü kurumların alanını, sosyalleşme örüntülerini inceliyoruz; gerçi bütün bunlar da ekonomik ve siyasî anlamlarla yüklü olabilir. Bölüme siyasî partileri inceleyerek başlıyoruz. Partilerin devlet yapılarına ne kadar yakın bir şekilde yapılandığını göz önünde bulundurursak bu iki tarafı kendi alanlarına ayırmak güçleşmektedir. Partilerle diğer resmî kurumlar erkeklerce işgal edilmiş olsa da, kadınlar da düzenli olarak evlerinin dışında bir araya gelirler. Hem erkekler hem de kadınlar için aralarındaki gayriresmî arkadaşlık ve güven ağları resmî olarak oluşturulan gruplardan daha önemlidir. Bütün bunlardan dolayı son yıllarda akademik çalışmalarda "sivil toplum" kavramının kullanılış biçimine eleştirel yaklaşıyoruz. Sivil toplum kavramı daha çok devlet kavramına karşı geniş kapsamlı bir sözcük olarak kullanılagelmiştir. Bu iki kavramı bölgenin insanları da bazen eleştirdiğimiz biçimde algılasa da bugünkü Lazistan'daki toplumsal yaşamı anlamada bu kadar keskin bir ikili karşıtlığın işe yaramayacağını düşünüyoruz. Biz toplumsal davranışın ne devletin tepeden baskılarıyla ne de kapitalist piyasaların atomlaştırıcı tüketimciliğiyle belirlenmediği bir alanın devleti ve piyasayı dolayımladığı üçlü bir şemayı tercih ediyoruz. Belki de topluluk bu alana verilecek en uygun addır. Devlet ve piyasa gibi bu alanın da özel ve kamusal yönleri vardır.

Yerleşmiş stereotipler ve simgeler yoluyla bugünkü Lazistan'da akrabalık ilişkilerini belirleyen ataerkil ideolojinin ne kadar hüküm sürdüğünü anlamaya çalıştığımız beşinci bölümde, bu üçlü şemayı özel alana dek genişletiyoruz. Devlet bu alana da müdahale etmiştir; ancak müdahalesi etkisiz kalmış-

tır. Bölgede toplumsal cinsiyet rolleri açısından farklılaşmalar olsa da geleneksel toplumsal cinsiyet rolleri sadece değişmekle kalmış köklü dönüşümler geçirmemiştir. Kadınların konumu toplumsal sınıf, mekân, eğitim ve benzeri değişkenlere göre değişir. Aile içinde gerçekleşen sosyalleşme birçok açıdan devletçe belirlenen değerlere terstir. Aileler kişisel kimliğin temelini oluşturur. Göç yüzünden insanlar arasına giren uzaklık, en azından kısa dönemde aile bağlarını zayıflatmamıştır.

Bu genellemeleri aile hayatının temel kurumu olan evliliği temel alarak altıncı bölümde daha da ayrıntılı bir şekilde inceliyoruz. Gençlerin büyük bir çoğunluğu ailelerin seçtiği eşlerle genellikle bir görücünün yardımıyla evleniyor. Devletin bütün çabalarına karşın insanların çoğu hâlâ yakın akrabalarıyla evleniyor. Bu bakımdan Lazistan halkı, muhafazakâr, diretilen Batılı modernite modellerini reddeder görünüyor. Geleneksel başlık parası uygulaması terk edilmiş; bugünkü evlilik törenleri de eskilerden bir hayli farklı. Boşanma oranları düşük; ancak boşanma nedenlerinin incelenmesi bölgedeki bugünkü aile hayatının gerilimleri hakkında ipuçları veriyor.

Devlet, piyasa, sivil kuruluşlar ve aile hayatı, bunların hepsi bugünkü Lazistan'da kişilerin ve toplumsal ilişkilerin oluşumuna katkı sağlar; ancak bunların hiçbiri her şeyi içeren bir açıklamanın temeli ya da bir dünya görüşünün nihaî kaynağı olarak işlev görmez. Bunların her biri daha çok çeşitli değerler sunan ve insanları harekete geçiren rehberler olarak görülebilir. Farklı topluluklar bu kavramları farklı şekilde algılayacak, bireyler de yaşam döngüsü boyunca farklı durumlardaki uygulamalarında farklılık gösterecektir. Bölgede nihaî bir kaynak, bütünsel bir kültürel sistemin temelini oluşturabilecek başka bir kavram daha var. Önceki bölümlerde sık sık ele alınan İslâm, yedinci bölümün ana konusunu oluşturuyor. İslâm'ın özellikleriyle insanlar üzerindeki etkisi bölge içinde önemli ölçüde farklılık gösterse de bölgede yaşayanların ancak çok azı Müslüman kimliğini reddeder. Yelpazenin laik tarafında durduğu aşikâr olanlar, devlet için çalışanlar bile aile hayatında büyük bir acı yaşanması gibi bütün önemli durumlarda

geleneksel dinlerine başvurur. Ramazan ayında oruç konusunda büyük baskılar görülür. Anne babaların çoğu çocuklarını civardaki camilerde verilen Kuran kurslarına gönderir; devlet de orta öğretimde İslâm'ın ilkelerine dayanan bir alan yaratmıştır. Bazı bölgelerde çay sanayisinden kazanılan özel servetin önemli bir bölümü yeni camilerin yapımına ayrılmıştır.

Teoride devlet bütün dinî ilişkileri denetimi altına almıştır; inanç da bireyin kendisini ilgilendiren, özel alana ait bir kavramdır. Ancak gerçek çok daha karmaşık. Halk arasında yaşanan ve iyi eğitimli imamların hiçbir şekilde onaylamadığı pratikleri olan bir İslâm var; ancak imamlar bu pratikleri yok edemiyor. Devlet durmadan engellemeye çalışsa da bölgede köktendinci bir ileri karakolun oluşmasına engel olamamıştır. Bu konuyu da yedinci bölümde ele alıyoruz. Son yıllarda kısmen pazar yerlerinde ortaya çıkan son gelişmeler nedeniyle din alanında aşırı uç duyguların yerleşmeye başladığını görüyoruz. Genel seçimlerde dinci partilere verilen büyük destek şeklinde tezahür eden bu eğilimler, ekonomik değişikliklere gösterilen kısa dönemli bir tepkiden çok ve medyanın kışkırttığı "ahlak alanında duyulan bir panik"ten çok şey ifade eder; bunlar da resmin bir parçasıdır. Dinin bir araya getirici etkisi, cumhuriyetçi modernleşme projesindeki hataların ve toplum mühendislerinin *kibirli* tavrının hep var olan bir göstergesidir. Yine de İslâm da bir bütün değildir ve bazı yönlerinin bütünleştirici bir yanı yoktur. Egemen din de zamanla, toplumsal hayatta faal ve yaratıcı bir etken olarak değişikliğe uğramış, yenilikler önünde bir engel ya da direniş gücü olarak kalmamıştır.

Böylelikle, bugünkü Lazistan'da kişisel ve toplumsal kimlikleri şekillendiren temel etkenleri sıralamış olduk. Bu etkenlerin her biri karmaşık, bazen çelişkili anlamları bir araya getirir. Bunların her biri sadece yaşın ve toplumsal cinsiyetin değil aynı zamanda bölgedeki coğrafî konumla ve toplumsal sınıfın oluşturduğu örüntülerle, birçok açıdan kesişirler. Sekizinci bölümde etnik farklılaşmaların tavır ve davranışlarda herhangi ek bir değişikliğe yol açıp açmadığını bulmaya çalışıyoruz. Modernleşmeci Türk devleti bu bölgedeki dilsel ve kültürel

farklılıkları ısrarla göz ardı etmiş, hatta reddetmiştir. Bizse, insanların kendi topluluk özdeşleşmelerine verdikleri önemi anlamaya çalışıyoruz. Bu tavrın, önemli bir direnişle ya da pasif bir tepkiyle karşılaşan devlet politikasının bir parçası olmadığını gördük. Dili bir yana bırakırsak (aslında bu kriter bile önemli bir biçimde zayıflamıştır), bölgede çeşitli etnik kategorileri birbirinden ayıracak neredeyse hiçbir kıstas yoktur. Ancak Lazistan dışında, Almanya ve İstanbul'da bazı insanlar, Lazi haklarını savunup kültürel bir azınlık olarak bir şekilde tanınmayı talep ediyorlar. Burada tartışılan konular antropologlar için hassas. Çünkü üzerinde çalıştıkları topluluklardaki insanların görüşlerine saygı duyma eğiliminde olan antropologlar dilsel çeşitliliğin yok edilmesine ve "insan hakları" ihlallerine karşı çıkma istekleriyle çelişebilirler. Lazistan'da Lazuri konuşulan bölgelerde yeni bir etnik bilincin yayılabileceğine dair işaretler var. Hem bu bölümde, hem de kısa Sonuç bölümünde kendimizi bu hassas konularda nerede durduğumuzu tam olarak açıklamak zorunda hissettik. Duruşumuz, ne etnik azınlıkların varlığını reddeden Türk yetkilileri ne de Lazuri konuşulan bölgeyi ülkenin geri kalanından çok farklı bir kültürü olan bir topluluğun anavatanı olarak gören aktivistleri memnun edecektir.

Sonuç bölümü, bölgede modernitenin bilançosunu çıkarıyor ve ayrıca kültür kavramına ilişkin sorunlarımızı özetliyor. Atatürk'ün kurduğu Cumhuriyet'te ulusal kurumların öneminden bahsetmek abartı olmaz. Neredeyse bu ülkedeki herkes kendini anavatanında hisseder ve onunla özdeşleşir. Bölgedeki farklılıkların çoğu ulusal toplumdaki farklılıkların kopyasıdır. Ulusal toplumun tüketim alışkanlıkları burada yankılanır. Aynı zamanda hemşerilik de çok önemlidir. İnsanların çoğu hem kendilerinin hem atalarının doğup büyüdüğü küçük köylerle, pazarlarla özdeşleşmiştir; buradan ayrılıp gittikleri yerlerde de aynı yerde doğdukları insanlarla grup oluştururlar. Toplumsal kimliği oluşturan bütün bu kaynakların yanı sıra eğer devlet izin verirse yeni ve daha belirgin bir etnik kimliğin güçlenmesi için de bir yer açılabilir. Bu söylediğimi-

zin bugünkü *kültürel* farklılığa dayanan antropolojik bir tartışmada pek de meşruluğu yoktur. Kemalistlerin *medeniyete ilişkin* hedeflerinin kökenlerini hatırlamak belki daha iyi olabilir. Ancak, Lazilerin ve diğerlerinin farklı bir etnik topluluk olarak tanınıp tanınmayacağına dair son sözü söylemek Lazistan halkına düşer.

2. Devlet

Kemalizm ile milliyetçilik

Bütün insan toplulukları zamanla büyük değişikliklere uğrar; ancak bazıları diğerleriyle kıyaslandığında değişimi yavaş yavaş, kopuş olmadan yaşar. Sözgelimi İngiliz toplumu, şüphesiz son iki yüzyılda dönüşüme uğramıştır. Elbette yine de kesin tarihler ve dönüm noktaları konusunda mutabakata varmak kolay değildir. Hem siyasî kurumlar hem de toplumsal pratikler düzeyinde geçmişle bugün arasında güçlü süreklilikler vardır.

Türkiye'yse, İngiltere'nin aksine, "büyük patlama" değişim modeline örnek teşkil eder. 1923'te laik bir cumhuriyetin kurulması, Osmanlı İmparatorluğu dönemindekinden büsbütün farklı yeni bir idare ve toplum tarzının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu yeni devlet, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileyişinden yüzyıllar sonra kurulmuştur. Bu devletin kurulmasından önceki en yakın olaylar, Birinci Dünya Savaşı'nda yaşanan askerî yenilgi ve bunun ardından Mustafa Kemal'in Yunanlılara karşı kazandığı zaferdir; Türkler o günden bugüne bu zaferi Ulusal Kurtuluş Savaşı diye anmaktadır. Mustafa Kemal yeni Cumhuriyet'in Cumhurbaşkanı olmuş, daha sonra çok önemli değişiklikler gerçekleştirmiştir. Osmanlı Sulta-

nına yeryüzünde Allah'ın temsilcisi ünvanını veren, yüzyıllardır hüküm süren Halifeliği kaldırdı. Dinî mahkemeler kaldırıldı. Mustafa Kemal geleneksel İslâm hukukunun yerine İsviçre Medeni Kanunu'nun çok az değiştirilmiş bir biçimini uygulamaya koydu; eski rejimlerin etkin bir şekilde ulaşamadığı alanlara, toplumun tabanına daha iyi nüfuz edebilmek için devlet yönetimini değiştirdi. Devletin başkentini İstanbul'dan Ankara'ya taşıdı; eski Anadolu'nun bağrında rasyonel, modern bir şehir kurabilmek için Avrupalı şehir planlamacıları Ankara'ya davet edildi.[1]

Büyük insan topluluklarının gerçek tarihinde devrimler nadiren devrime karşı çıkanların ya da devrimi isteyenlerin anlattığı gibidir. Osmanlı İmparatorluğu'nda reform ihtiyacı imparatorluk yıkılmadan çok daha önce kabul edilmişti. Mustafa Kemal'in 20'li yıllarda gerçekleştirdiği reformların çoğu 1908-1918 yılları arasında Jön Türklerin uyguladığı programın bir devamı olarak görülebilir. Reformlardan bazılarının kökenleri iki ya da üç kuşak önce Genç Osmanlıların başlattığı entelektüel hareketlerde bulunabilir. Reformların temel karakteri, yani daha iyi yönetim ve toplum modellerinin Batı'da aranması, 1839'da ilan edilen Gülhane Hattı Humayûnu ile başlayan Tanzimat reformları dönemine kadar geri götürülebilir.[2]

"Büyük patlama" önermesi tam zıt bir açıdan da ele alınabilir. Kemalist program gelenekle bağları koparmak konusunda ne kadar etkili olmuş ve ne kadar tutarlı bir şekilde uygulanmıştır? Nasıl eski imparatorluk Sultan'ın kişiliğine dayanıyorsa yeni kurulan devlet de son derece merkezîydi ve 1938'deki ölümüne dek Mustafa Kemal'in kişiliğine dayanıyordu. 30'lu yıllarda siyasî çoğulculuk denemeleri yapıldı; ancak Stalin döneminde ortaya çıkmakta olan komünist modelle bazı benzerliklere sahip tek partili model tercih edildi ve

1 Modern Türkiye'nin oluşumuna ilişkin klasik çalışma Lewis'inkidir. Lewis 1961, ayrıca bkz. Zürcher 1998. Atatürk hakkında bkz. Lord Kinross'un yazdığı biyografi 1965; ayrıca bkz. Özbudun ve Kazancıgil 1981. Yeni sistemin Atatürk'ün 1931'de ortaya koyduğu ana ilkeleri şunlardı: cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, laiklik ve devrimcilik.

2 Lewis 1961, Zürcher 1998 dışında bkz. Berkes 1964, Davison 1990.

bu denemelerden vazgeçildi. Stalin'in kolektivizminin yol açtığı karmaşaya rağmen Sovyetler'de yerel düzeyde toplumsal hayatta bazı süreklilikler devam etti. Türkiye'de böyle devasa müdahalelere girişilmedi; bu yüzden modern Türkiye tarihçileri Anadolu'nun köylerinde ve küçük kasabalarında yaşayanların toplumsal örgütlenme ve zihniyetlerindeki süreklilikleri yakalayabilirler. Ne de olsa sanayisi henüz gelişmemiş bir ülkede on üç milyon nüfusun büyük çoğunluğu kırsal kesimde yaşıyordu.

1934'ten sonra Atatürk diye (Atatürk soyadını başka birinin kullanması yasaktır) anılmaya başlanan Mustafa Kemal, bir toplumu dönüştürmek için sadece yasalar çıkarmanın ve ulusal düzeyde kurumları değiştirmenin yeterli olmadığını anlamıştı. Ayrıca günlük yaşamın her yönünü ve vatandaşların "dünya görüşü"nü değiştirmek gerekiyordu. Toplumsal hayatın hiçbir yönü Kemalistlerin hırslı planlarının dışında kalmadı. Haftalık tatil günü Cuma'dan Pazar'a kaydırıldı; hicrî takvimden miladî takvime geçildi. Resmî olarak Kuran'a el basarak yemin etme işlemi yasaklandı, yerine insanlar kendi şerefleri üzerine yemin etmeye başladılar. Fes giyilmesi yasaklandı; genel olarak başörtüsüne dokunulmamasına rağmen devlet memurlarının başörtüsü takması yasaklandı. Kemalistler yalnız yasalar yoluyla değil, geleneksel toplumun ataerkil önyargılarına karşı yürütülen kampanyalar yoluyla da, büyük gayret göstererek cinsiyetler arasında eşitliği sağlamaya çalıştılar. Son dönemlerde yayımlanan bir çalışmada da belirtildiği gibi, "kadınların toplumdaki konumu Kemalist medeniyetin mihenk taşıydı."[3]

Atatürk okur-yazarlığın ve iletişimin önemini kavramıştı. 1928'de Arap alfabesi Latin alfabesiyle değiştirildi. Latin alfabesi kısa sürede, ulusal çaptaki yeni laik ilköğretim sisteminde ana eğitim-öğretim aracı oldu.[4] Sadece alfabe değil, dil de

3 Göle 1996: 65. Kemalist devlet feminizminin ilk dönemleri için bkz. Küper-Başgöl 1992.

4 Dildeki ve alfabedeki reformlar hakkında klasik çalışma için bkz. Heyd 1954. Bu alanda kapsamlı bir kaynakça için bkz. Brendemoen 1990a.

köklü değişikliklere uğrayıp Arapça'dan ve Farsça'dan alınan sözcüklerden ve yapılardan arındırıldı. 1932'de kurulan Türk Dil Kurumu'nun çalışmaları ile 1935'te kurulan Türk Tarih Kurumu'nun çalışmaları birbirini tamamlıyordu. Türk Tarih Kurumu, Türklerin Orta Asya'daki parlak köklerini vurgulayarak, İslâm'ın yüzyıllardır hüküm süren etkilerini göz ardı eden yeni bir ulusal Türk tarihini savundu.[5] Bu yeni tarih, yeni eğitim sistemiyle çocuklara benimsetilmekle kalmıyor; ayrıca yurt çapında kurulan halkevleri yoluyla da yetişkinlere benimsetiliyordu.[6]

Bu politikalara muhalefet edildi; en ciddi muhalefet 1925 yılında Güneydoğu Anadolu'da Kürt kabileleri arasında baş gösterdi. Lazistan'da da, Mustafa Kemal'in 1924'te Rize'yi ziyareti sırasında yörenin dinî liderleri kendisine reformlarından duydukları hoşnutsuzluğu ilettiler.[7] Mustafa Kemal'in dinî liderlere programını sıkı bir şekilde savunarak karşılık verdiği açıktır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Anadolu'nun altyapısının ve iletişim ağının zayıflığı Kemalist gündemin büsbütün uygulanmasını engellemeseydi, muhalefet mutlaka daha güçlü olurdu.[8] Lazistan'ın henüz Mustafa Kemal'in gemisinin yanaşabileceği bir limanı olmadığı için Mustafa Kemal Rize'de kıyıya sandalla çıkmak zorunda kalmıştı. Yarattığı devlet henüz yeni ulusal modeli tam anlamıyla teminat altına alacak altyapıdan yoksundu.

Ulusal modelin daha da iyi yerleşmesi için İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yıllara dek beklemek gerekecekti; bu yıllarda Atatük'ün kurduğu devlette de önemli değişiklikler yaşandı. Bunların en önemlisi çoğulcu bir sistemin kabul edilmesidir. 1950 yılındaki genel seçimleri muhalefet partisi Demokrat Parti kazandı; Atatürk'ün kurduğu Cumhuriyet Halk Partisi bundan böyle artık seçimlerde hep mücadele edecekti. Bir açı-

---

5 Bkz. Landau 1995.

6 Bkz. Karpat 1963.

7 Bu ziyaret Rize'deki küçük bir Atatürk Müzesi'nde anılır. Bkz. *Rize Il Yıllığı* 1973: 4-5; krş. Yazıcı 1984: 41.

8 Paul Stirling bu noktayı sık sık vurgular: Bkz. örneğin 1974, 1981.

dan bu yeni sistem hiç de istikrarlı değildi. Yirmi yıl içerisinde, seçimle iktidara gelen hükümetler üç kez askerî darbelerle devrildi. Özellikle 70'li yıllarda şiddetin düzeyi doruk noktasına ulaştı. Ancak her seferinde generaller kışlalarına dönüp sivil düzene görece daha kolay geçilmesi için uğraştılar.[9] Siyasî partilerin isimleri düzenli olarak değişti; ancak hem liderlerde hem de partilerin temsil ettikleri tabanda ciddi bir süreklilik vardı. Seçmen kitlesinin büyük çoğunluğu birçok Avrupalı yorumcunun "merkez sağ" diye sınıflandıracağı siyasî partilerce yönlendirildi. Bu partiler serbest girişim ilkesini savunurken, İslâm'a günlük hayatta daha çok yer verilmesi taleplerine de göz yumdular. Cumhuriyet Halk Partisi doğal olarak Kemalist laik devlete daha sıkı bağlıydı. 70'li yıllarda Bülent Ecevit'in liderliğinde "ortanın solu" diye adlandırılan, daha çok Batılı sosyal demokrat partileri andıran bir model benimsedi. Öbür büyük partiler kendilerini İslâm'ın rolünü genişletmeye ve Türk milliyetçiliğine adadılar.[10]

Parti sistemi ülkenin yaşadığı en son askerî yönetim döneminin sonunda, 1983'te kısmî değişikliklere uğradı. Turgut Özal'ın liderliğinde kurulan Anavatan Partisi'nin programı ekonominin daha önceki hükümetlerin giriştiğinden çok daha köklü bir biçimde liberalleşmesini içeriyordu. Programda İslâm'a da daha geniş bir yer veriliyordu. Bu karışımın Lazistan'da etkili olduğunu söyleyebiliriz. Meclis'te Rize milletvekili olan partinin genç üyelerinden Mesut Yılmaz daha sonra Turgut Özal'ın yerini aldı; 90'lı yılların büyük çoğunluğunda da başbakandı.

Parti sisteminin istikrarsızlığına rağmen Türk ekonomisi son elli yılda hızlı ve sürekli bir dönüşüme uğradı. Büyüme oranları istikrarlı bir biçimde hep yüksekti; ancak enflasyon oranı (genellikle % 70'lerde) hep yüksek oldu ve nüfus da hızla büyüdü (Cumhuriyet kurulduğunda on üç milyon olan ülke nüfusu yüzyılın sonunda neredeyse beş kat artmıştı). Ekonomik fırsatları daha eşit bir şekilde genişletmek konusunda

9 Krş. Gellner 1994b.

10 Türkiye'nin parti sistemi için bkz. Dodd 1983, Hale 1981.

gösterilen çabalara rağmen (belki de bu çabalar yüzünden) özellikle Anadolu köylerinden batıdaki şehirlere, en çok da mega kent İstanbul'a daha önce görülmemiş boyutlarda ve yoğunlukta bir göç dalgası yaşandı. Dönemin sosyalist devletlerinin tersine Türk devleti hiçbir zaman ciddi bir şekilde bu iç göçü düzenlemeye çalışmadı. Devlet sadece 60'lı yıllarda Almanya'ya daha sonraki yıllarda da Ortadoğu ülkelerine yönelen işçi göçünü denetim altında tutmaya çalıştı; ancak pek de başarılı olamadı. Devletin ulaşım ağlarında özellikle 50'li yıllarda Amerika Birleşik Devletleri'nin büyük yardımıyla giriştiği modernleştirme, bu göç süreçlerini kolaylaştırdı.

Modern devletin vatandaşlarını bir ulusal toplulukta kaynaştırmak için dayandığı yöntem, hem coğrafî hem de toplumsal hareketliliğin kolaylığıdır. Siyasî çoğulculuğun ortaya çıkması, okulların çoğalması, yolların inşa edilmesi, elektriğin, radyo ve televizyonun yaygınlaşması, bunların hepsi 1950'den sonra Türkiye'de bu amacın gerçekleştirilmesinde rol oynamıştır. Çok kabaca özetleyecek olursak, Kemalizm'in egemen olduğu yüzyılın ilk çeyreği merkezdeki kurumsal reformlarla geçmiş, ikinci çeyreğinde ise klasik modernleşme dürtüsüyle çizilen bir çerçevede reformlar bütün ülkeye yayılmıştır. Üçüncü çeyrekte hem bu reformlar devam etmiş hem de toplumdaki gerilim ve ihtilaf belirtileri çoğalmaya başlamıştır.

Bu üç süreç boyunca süreklilik arz eden temel kavram, belki de Atatürk'ün oluşturduğu modernleşme paketindeki en önemli öğe olan milliyetçiliktir. Öbür öğeler, özellikle de laiklik belki de nüfusun büyük çoğunluğu için her zaman sindirilmesi zor bir öğe olarak kalabilirdi; ancak Kemalistler, Türk ulusal kimliğinden gurur duymayı topluma aşılayarak toplumsal yapıya yeni bir öğe ekleyebilmiş, yeni bir toplumsal kimlik duygusu yaratabilmiştir. Bu yeni kimlik duygusu Atatürk'ün, kamusal alanlara yazılan ve konuşmalarda sık sık anılan ünlü deyişinde dile gelir: Ne mutlu Türküm diyene. Atatürk hep ulusal törenlerin merkezinde olmuştur. Atatürk büstü en küçük bir kasabada bile bulunur. Önemli her yetkilinin duvarında resimleri asılıdır; imgesi posta pullarını süsler ve dağların

yamaçlarına kireçle işlenmiştir. Somut tarihî başarılarını bilmeyen yoktur; ayrıca "zaman dışı", efsanevî özellikleri olan bir simge olarak da varlığını sürdürür.[11]

Belli başlı istisnalar dışında, özellikle Kürt nüfusu dışında ulusal Kemalist ideoloji insanlar arasında başarılı bir biçimde yayılmıştır. Lazistan'da yaşayan bazı insanlar arasıra, belki de yabancı antropologların hoşuna gitsin diye, dünyanın öbür yerleriyle, özellikle de Avrupa ve Amerika'yla oraların üstünlüğünü öne çıkaran karşılaştırmalar yapabilirler. Ancak yine de Karadeniz kıyısı boyunca Rumca da dahil birçok başka dilin son dönemlere dek konuşulduğunun farkında olsalar da, birçoğu ailelerinin kökenlerinin bugünkü Türk Devleti'nin sınırlarının içinde olmayan topraklara dek uzandığını belirtse de, Lazistan'da yaşayanların hemen hepsi kendilerini Türk olarak görür ve bu kimlikten olumlu özelliklerle bahseder. Büyük ölçüde bu kimliği verili alırlar. Bir Türk milletinin her zaman var olduğu ve bu milletin yüzyıllardır bugünkü topraklarda yaşadığı su götürmez bir gerçektir. Ernest Gellner'in de sık sık belirttiği gibi milliyetçilerin en usta oldukları hile budur: ulusun üyelerini, kimliğin örtük özü bugünkü siyasî biçimini almadığı zamanlarda bile *daima* öyle olduklarına başarıyla ikna etmek.[12]

Gellner'e göre milliyetçilik, "kültür birliğinin toplum üyelerini birbirine bağlayan temel öğe olduğunu iddia eden siyasî bir ilkedir. İnsanlar arasında ne çeşit otorite ilkeleri mevcut olursa olsun, bu ilkeler meşruiyetlerini, söz konusu topluluk üyelerinin aynı kültürden olmaları gerçeğinden alır (ya da milliyetçi deyişle, aynı "ulus"tan olmaları gerçeğinden alır)."[13] Gellner'e göre bütün insanlar, her zaman şu ya da bu şekilde sınırları belli bir kültürde yaşamıştır. Ancak Osmanlılar gibi sanayileşme öncesi imparatorluklarda, bir toprak üzerindeki kültürel birlik tarihî olarak bir istisnadır. Kültürle siyasetin

11 Tapper ve Tapper 1987a: 63, 70.

12 Bkz. Gellner 1965, 1983, 1997. Gellner'in milliyetçilik üzerine yazılarının son dönemlerde yayımlanmış bir eleştirisi için bkz. Hall 1997.

13 Gellner 1983: 1.

modern bir biçimde bir araya gelmesi köklü bir değişime işaret eder. 19. yüzyılın sonlarında siyasî birliklerini tamamlamadan önce kültürel birliklerini önemli ölçüde tamamlamış sayılan İtalya ve Almanya'da bunu gerçekleştirmek görece daha kolaydır. Ancak Massimo D'Azeglio "İtalya'yı yarattık, artık İtalyanları yaratmanın sırasıdır," derken yeni devletin vatandaşlarda tek bir ulusal topluluğa ait oldukları bilincini yaratmak için daha çok yol kat etmesi gerektiği gerçeğine işaret ediyordu.

Yeni milliyetçilik, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkıntılarından doğduğu için Türkiye örneği biraz daha farklı, birçok açıdan da çok çarpıcıdır. Giriş bölümümüzde bu imparatorluğun temel örgütlenme ilkelerini ortaya koyduk. Modern anlamda herhangi bir milliyet anlayışına dayanmıyordu. 1828'de Yunan Devleti'nin kuruluşundan imparatorluğun yıkılışına dek Osmanlı İmparatorluğu birçok milliyetçilik hareketiyle mücadele etmek zorunda kalmıştır. Osmanlı seçkinleri kültürlerindeki Türk kökenlerini en aza indirgemeye çalıştığı için Osmanlı İmparatorluğu'nun küllerinden ortaya çıkan Türk milletinin oluşumu karışık bir hal almıştır. "Türk" sözcüğü seçkinlerce cahil, kırsal bir nüfustan bahsedilirken hep kötü anlamlarda kullanılmıştır. Ancak Atatürk yeni ulus-devleti hâlâ ulusal bir kimlik duygusunu taşımayan ilkel köylüler üzerinden kurmaya karar vermiştir. Biz ulus-devlet yerine ulusa mevcudiyetini devletin verdiğini vurgulamak için "devlet-ulus" sözcüğünü tercih ediyoruz.[14]

Yeni milliyetçiliğin propagandası, dildeki arınmanın ve sözünü ettiğimiz, yeniden kurgulanan Türk tarihinin yanı sıra ulusal bağımsızlık gibi temaların etrafında dönen yeni, laik bir törenler takvimiyle yapılmıştır.[15] Cumhuriyet'in ikinci kuşağı-

14 Türk Devleti hakkında siyaset bilimi perspektifinden yenilikçi bir çözümleme için bkz. Heper 1985. Rasyonel bürokratik devletin eksiklikleri, özellikle de bir kenara ittiği duygusal kimliğin kaynaklarının yerine yenisini koyamayışı Mardin tarafından mükemmel bir biçimde irdelenmiştir. Bkz. Mardin 1989.

15 Bu erken döneme dair, yabancı bir gözlemcinin zengin anlatımı için bkz. Webster 1939.

nın yaşadığı dönem boyunca, yeni iletişim tekniklerinin yayılması sayesinde büyük şehirlerde devletin gücünü hissedemeyenler bu gösteriyi ve yorumları evlerinde izler; ne de olsa radyo ve televizyonun denetimi devletin elindedir. Devletin kültür politikaları da törenler kadar aşikâr olmayan yollarla, sözgelimi başka müzik ve dans şekilleri kabul edilmezken "otantik" olduğu düşünülen klasik müziğin ve halk danslarının desteklenmesi yoluyla ulusun inşası sürecinde önemli rol oynamıştır.[16]

Devlet hiçbir zaman bu süreçlerdeki tek aktör olmamıştır. Özel olarak denetlenen basın yayın organlarının yaygın dolaşımının yavaş yavaş ortaya çıkışı da bu yeni ortak kimlik duygusunu güçlendirmede önemli rol oynamıştır. Milli ve uluslararası spor müsabakaları da bu süreçlerde rol oynamıştır. Avrupa'ya ve daha sonra da Ortadoğu'nun çeşitli bölgelerine göçen milyonlarca işçi buralarda çok farklı kültürlerle tanışma fırsatı bulmuş, ayrıca göç ettikleri ülkelerdeki halkın kendilerini Türk diye sınıflandırdıklarına şahit olmuşlardır. Turizm sektörünün gelişmesi de Türkiye'nin birçok başka bölgesinde aynı işleve hizmet etmiştir.

Evrim halindeki bu ulusal kimliğin öğelerini tam olarak ortaya çıkarmak hayli zordur; böylesi bir uğraş sonuç olarak bu çalışma için de önemli değildir. "Ulusal özellikleri" sorulduğunda birçok Türk, misafirperver, şefkâtli, alçakgönüllü olmak gibi birkaç genel özelliğin dışında bir yanıt bulmakta zorlanır. "Türk milleti" genellikle ataları olan bir topluluk olarak hayal edilir; özellikleri de yemek, giyim kuşam, din, dil ve tarih gibi alanlarda bulunur. Türklükle ilişkilendirilen özellikler daha çok şeref ve aile hayatının dokunulmazlığına karşı duyulan saygı gibi düşünceleri içerir. Bunları açıkça Batılı ve komünist ülkelerdeki yozlaşmış değerlerle zıtlık içerisinde tanımlarlar. Bazı insanlar Türk kadınlarının namusu gibi Türk değerlerinden gurur duymanın bazı gerilimlere yol açtığını, Batılı ülkelerdeki daha "aydın" tavırlarla karşılaştırıldığında bazı de-

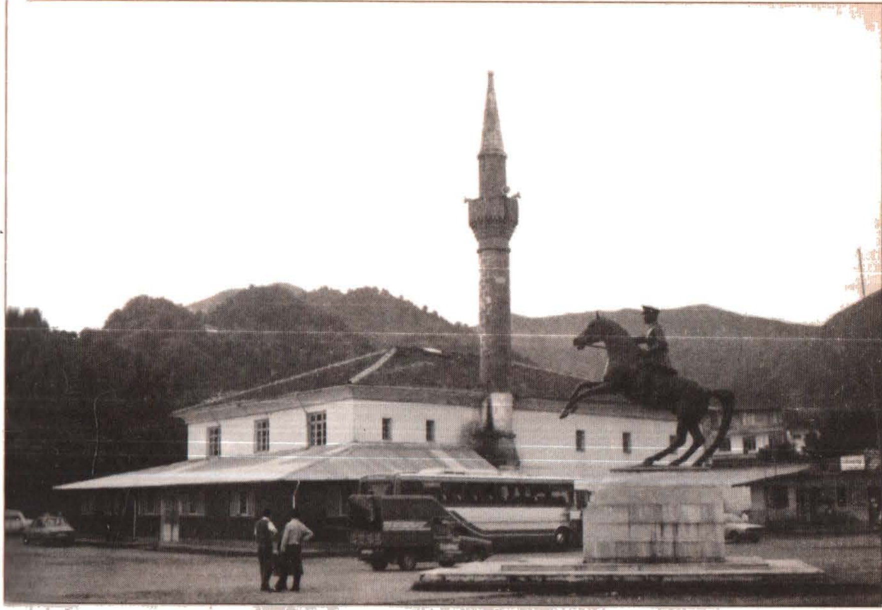
16 Bkz. Stokes 1992.

ğerlerin "geri kalmış" olduğunu kabul eder. Hem siyasetçilerin hem de sıradan insanların ağzından düşmeyen bir başka ortak düşünce de Türkiye'nin kilit bir rol oynayarak Doğu'yla Batı, Hıristiyan Avrupa'yla İslâm dünyası arasında bir köprü görevi gördüğüdür.

Karşılaştırmalı bir çerçeveden bakarsak Türk milliyetçiliği, "Fransız" üniter devlet inşası idealiyle, ortak ataları olan bir topluluk olarak bir milletin kültürel birliğini vurgulayan "Alman" geleneklerinin bir karışımıdır.[17] İkincisinin, yani daha "etnik" bir milliyetçiliğin gelişimi, Türklerin ta eski zamanlardan beri Anadolu toprağında var olduğuna dair büyük iddiaların ortaya atılmasına yol açmıştır. Aynı zamanda Türklerin Orta Asya'nın bozkırlarında göçebe kahraman savaşçılar olarak ortaya çıktığı da iddia edilir. Bu çelişki, Türk milliyetçiliği kana ve ırkçılığa dayanan uç kuramlardan arındırılarak zamanla çözülmüştür. Bugün birçok Kemalist yüzyıllar boyunca başka halkların Türk soyuyla birleştiğini ve Türk soyu içerisinde eritildiğini kabul ediyor. Ancak Kemalist ideoloji, 1923'teki Lozan Anlaşması'ndan sonra Osmanlı dönemindeki dinî çeşitliliğin bir anısı olarak, özellikle batıdaki şehirlerde kalan küçük gayrimüslim topluluklar dışında, Türk devletinin sınırları içerisinde başka, Türk olmayan geleneklerin varlığını henüz kabul etmemiştir. Devlet uzun yıllar boyunca on iki milyon Kürt'ü "dağ Türkleri" diye sınıflandırmıştır. Resmî olarak nüfusun bütününün, Türkiye Cumhuriyeti'nin vatandaşları olarak sadece tek bir halk (Fransızca *peuple* anlamında halk) değil, aynı zamanda -Osmanlı dönemlerinde dinî birliği tanımlayan anlamında değil- etnik bir topluluk olarak tek bir *millet* (Alman *Volk* anlamında millet) olduğu varsayılır. Birçok vatandaş için bu ideoloji kelimenin gerçek anlamıyla gerçeklikten çok uzaktır.[18] Ancak üç kuşaktır oluşturulan ideolojik kurguların etkisi büyüktür. Bugün Türkiye'de ne geçmişteki

17 Ulusal Kemalist ideolojiyi vurgulayan en önemli kişi Almanların *Kultur* geleneğinden ziyade Fransızların *medeniyet* geleneğinden etkilenen Ziya Gökalp'tir. Bkz. Gökalp 1959.

18 Bkz. Andrews 1989, ayrıca yayımlanmak üzere olan kapsamlı araştırmalar.



Resim 2.1. Arhavi'de Merkez Camii'nin yanındaki, at üstünde Atatürk heykeli.

ne de şu andaki etnik çeşitlilikten haberi olan ya da çok az bilgisi olan milyonlarca insan vardır. Bu durumun farkında olanların birçoğu da kamu alanındaki toplumsal ilişkilerde ifade edilemeyen bu farklılıkları ya unutma ya bastırma ya da bunlardan hiç bahsetmeme yolunu seçer.

Lazistan bağlamında Türk milliyetçiliği nasıl ortaya çıkmış ve kullanılmıştır? Türk milliyetçiliğinin Lazistan'daki temel örüntüleri başka yerlerdekilerle aynıdır. Her şehir, işgalci Rus kuvvetlerinin 1918 baharında geri çekilişini belirten kurtuluş gününü kendine has bir törenle kutlar. Tarihçiler, Kürtler gibi Lazilerle Hemşinlilerin de "saf" Türk ırkından halklar olduğunu iddia etmiştir.[19] Bu tarihçiler bu halklar arasında dilsel farklılıklar olduğunu kabul eder; ancak bunların, Türk kabilelerinin göçler sırasında rasgele edindikleri, önemsiz farklar olduğunu savunurlar. Geçmişin bu şekilde değiştirilmesi, uygulamada pek de önemli değildir; çünkü bu görüşlerin en ateşli sa-

19 Bkz. Kırzıoğlu 1946, 1972, 1976, 1986, 1990. Eleştirel bir yaklaşım için bkz. Bellér-Hann 1995a.



Resim 2.2. *Pazar'da Çocuk Bayramı geçit töreni (23 Nisan 1992). Devlet yetkililerinin aşağısında radikal İslâmcı grubun üyeleri olan genç kadınlar görülüyor.*

vunucusu Lazistan'da ders vermiş, makaleleri Rize'deki kütüphanede bulunuyor olsa da Lazistan'da yaşayanların pek azı bu kişi ya da görüşleri hakkında bir şey bilir. Okullarda yerel tarih okutulmaz; milliyetçi uç görüşler de halk arasında yaygınlaştırılmaya çalışılmamıştır. Yine de milliyetçi ideoloji etkili bir şekilde yayılmıştır. Kendi topluluklarının kökenlerinden emin olmayan ya da kökenlerine karşı kayıtsız olan Laziler Atatürk'ün kurduğu devletin bölünmez bütünlüğüne karşı zararlı olduğu varsayılan hareketlerde bulunanlara karşı kınayan seslerini yükseltirler. Güneydoğu Anadolu bölgesinde bitmek bilmeyen trajik şiddet de bu eleştirinin sürekli yinelenmesine yol açar. Lazistan'da karşılaştığımız hiç kimse Kürt "teröristler"in davasına karşı bir sempati beslemiyordu. Aksine insanlar bu konuda hükümetten yana bir tavır takınmıştır. Askerlikleri sırasında öldürülen genç erkekler kahramanlık mertebesine çıkarılıp şehit olarak anılır; mezarları Türk bayraklarıyla ve başka sembollerle süslenir. Ellerine geçen her fırsatta bölücülüğü

şiddetle lanetleyenler yalnız siyasetçiler değildir. Lazilerin, Hemşinlilerden ya da öbür komşularından farklılıklarını belgelemek için harcadığımız çabaları sıradan insanlar da bazen yanlış yorumladılar. Tartışmamız bu noktada Lazilerin, Hemşinlilerin ve Türklerin aynı ve tek millet olduğu lafıyla kesildi.

Etnik aidiyet konusuna sekizinci bölümde geri döneceğiz; ancak bu noktada okura saha çalışmamız esnasında yabancı araştırmacılar olarak yaşadığımız sorunlardan söz etmek istiyoruz. Türk milliyetçiliği kesinlikle çalışmamızın ana konusu değil. Ancak Lazistan'daki milliyetçi ideolojinin yok saydığı topluluklar arasındaki farklılık kategorilerini değerlendireceğimiz için Türk milliyetçiliğinin de etkilerine bakmamız gerekiyor. 1992'de Pazar'da yaşarken başımıza tatsız bir olay geldi. Bizi dükkânında karşılayan tanıdıklardan biri köylerden birinde önceki gün ziyaret ettiğimiz bir adamın (ismini vermedi, vatandaş demekle yetindi) konuşma sırasında bizim Lazilerle Kürtlerin davasını karşılaştırdığımızı iddia ettiğini söyledi. Bu son derece saçmaydı, ancak bu durumla nasıl başedeceğimiz konusunda kararsızdık. Bir an Türk devletinin otoritesinden korktuk, araştırmamıza son verilebilirdi ya da daha kötü şeyler olabilirdi. Doğruca en yetkili kişiye, kaymakama gitmeye karar verdik. Kutsal Ramazan ayının son günü, yani arife günüydü; bu yüzden polis şefiyle, bölgenin öbür belli başlı yetkilileri kaymakamın bizi karşıladığı ferah makamında misafirdi. Bütün hikâyeyi anlatıp, böyle bir iddianın doğru olmadığını, masum olduğumuzu söyledik. Oradakiler suçlamanın ciddiyetini duyunca, belki de bu suçlamayı bu kadar doğrudan onlara anlatmayı seçtiğimiz için kendi aralarında hayretle fısıldaşmaya başladılar. Birkaç kısa duraklamadan sonra kaymakam sözü alarak en doğru şeyi yaptığımızı belirtti. Sonunda rahatlamıştık, daha sonra mesele hakkında tek bir söz bile duymadık.

İdare ve denetim

Mustafa Kemal'in 1924'te benimsediği, o tarihten sonra pek değişikliğe uğramayan Fransız modelindeki devlet idaresi sis-

teminin yerel düzeydeki en yetkili kişisi kaymakamdır.[20] Bu bölümde idarî sistemin yapısına, merkezî otoriteyi temsil eden memurlara ve bu memurların yerel çevreyle ilişkilerine bakacağız.

Kaymakam genellikle ilçenin merkezinde bulunan Hükümet Konağı'ndaki en büyük odada büyük bir masanın arkasında oturur. Oturduğu yerin arkasındaki duvarda kaymakamın her hareketini gözlüyormuş gibi duran büyük bir Atatürk portresi asılıdır. Birçok kez bu bakışlarla karşılaştık; çünkü yabancıların bir yerde uzun süre kalabilmesi ve bölgenin toplumsal şartlarını araştırabilmesi için kaymakamın desteği gerekir. Hem birçok misafiri aynı anda karşılayabilecek kadar büyük makamında hem de bekleme salonlarında kaymakamın nasıl çalıştığını gözlemleme fırsatımız oldu. Kaymakamın (çalışmamız boyunca Lazistan'da kaymakamlık görevini yürüten kadın yoktu) temel görevi "düzenleyici" olmaktı; ilçesindeki hem özel alandaki hem de kamu alanındaki darboğazların aşılabilmesi için bir telefonu gerekli olduğu gibi yeterliydi de. Kaymakamın kendi bölgesindeki nüfuzlu diğer insanlarla sıkı bir ilişkiler ağı kurabilecek toplumsal becerilerle donatılmış olması gereklidir. Eğer, bölgede bir işi olsun ya da olmasın, bu nüfuzlu insanlarla ofisleri dışında, kaymakam lojmanında misafirperverlik göstererek sosyal ilişkiler kurmaya hevesli bir eşi varsa işi daha da kolaylaşır.

Karşılaştığımız bütün kaymakamlar yirmi beş, kırk yaş arasında genç insanlardı. İşlerine karşı gayretliydiler, "yapabilirim" tavrını takınmışlardı. Yasak olduğu için hiçbirinin ailelerinin kökleri bölgeye dayanmıyordu. Üç yıllık görev süresi sonunda başka bir yere, belki de ülkenin ta öbür ucuna tayinleri çıkacaktı. Bu kadar kısa bir görev süresinin kaymakamın ilçesini yeterince iyi tanıyabilmesini önlediği açıktır. Yine de bazıları kendilerini bölgenin sorunlarına etkileyici biçimde adarlar, hem il hem de merkezî hükümet düzeyinde bölgenin avu-

20 Bkz. Lewis 1961: 356-94. Osmanlı Devleti daha çok yerel ağa ailelerine dayanıyordu; bu ailelerden bazıları Cumhuriyet'in ilk yıllarında da nüfuzlarını koruyabilmiştir. Krş. Meeker 1972.

katlığına soyunurlar. Sözgelimi, kaymakamlardan biri ilçesi hakkında tanıtıcı bir kitapçık bastırmıştı (Kitapçığın içinde o dönemdeki devlet memurlarının hiyerarşik sırayla yaşam öyküleri vardı). Ayrıca çöplerin ekolojik dengeye uygun olarak atılması için gerekli olan fonu oluşturmak için hem ilçede hem de ilçe dışında başarılı kampanyalar yürütmüştü; eğitim projelerine de sıcak bakıyordu. Fonları artırmak için çeşitli yollar denemişti. Sözgelimi, bir kahvenin açılışına ruhsat vermeden önce, aslında ilçede yeterince kahve olduğunu düşünüyordu, ruhsat başvurusu yapandan 25 dolar değerinde bir bağış yapmasını istiyordu. Elbette herkes onaylamasa da böylesi çabalar kaymakama bölge halkı arasında saygınlık kazandırmakla kalmıyor, onların işbirliğini de sağlıyordu.

Bu memurlar Kemalizm'in resmî taşıyıcılarıdır. Devletin temsilcisi olarak kaymakam ya Atatürk büstüne yakın olan ilçe merkezinde ya varsa stadyumda ya da ilçenin en büyük okul bahçesinde yapılan pek çok törene başkanlık eder. Okul öğrencileri ellerinde bayraklar geçit törenine katılırken, vatansever marşlar söylerken, şiirler okuyup halk oyunları oynarken öbür devlet görevlileri de sahada kaymakama eşlik eder. Kaymakamın yaptığı, öğütlerle dolu konuşma, törenin doruk noktasıdır. Tanıdığımız kaymakamlar törenlerdeki bu görevlerini titizlikle yerine getirirdi. Kaymakamlar yerel yönetimlerle ve idareyle ilgili birçok konuyu kapsayan, üniversite düzeyinde, yıllarca süren bir eğitimden geçerler. Atatürk bu modelleri Fransa'dan ve Almanya'dan almış olsa da daha sonraki kuşaklar yüzlerini daha çok İngilizce konuşulan ülkelere çevirmiştir. Rahmetli Turgut Özal da eğitiminin bir kısmını ABD'de tamamlamıştır; Özal döneminde Lazistan'da tanıdığımız bazı kaymakamlar da dahil kariyerlerinin ortalarındaki birçok idareci yoğun İngilizce kurslarına ve bazen de "işletme" ya da "idarî bilimler" kurslarına gönderilmiştir. Bir yıla kadar çıkabilen yurtdışı eğitimi sonunda memurlardan yurtdışındaki yerel yapılanmanın nasıl işlediğini, hizmetlerin nasıl sağlandığını rapor etmeleri bekleniyordu. Türkiye'deki düzenli kariyerlerine döndükten sonra bu memurların yurtdışında edindikle-

ri alternatif yaklaşımları kendi iş görme tarzlarına eklemeleri bekleniyordu.[21]

Kaymakam ilçe düzeyindeki resmî makamların en tepesindeki yetkilidir, merkezî hükümetle arasında yalnızca vilayetteki vali vardır. Her ilçede devlet adına çalışan çeşitli memurlarla yardımcı kurumlar bulunur. En üst düzeyde hâkimler, yargıçlar, vergi dairesi başkanları, çay fabrikaları müdürleri, okul müdürleri, hastane yöneticileri, tarım ve ormancılık dairelerinin başkanları, banka müdürleri, polis, jandarma ve askerî garnizon bulunur. Bu memurların çoğu, özellikle de daha kıdemli olanlar, başka bir yere atanmadan önce Lazistan'da görece kısa dönemlerde hizmet verirler. Kamu alanında çalışanların çoğu ilçe merkezinde, devletin sahip olduğu lojmanlarda yaşarlar. Bir dereceye kadar aralarında çalıştıkları bölge halkından ayrılarak, ayrı bir toplumsal grup oluştururlar. Ancak, birçok memur ve çalışan için aradaki fark çok keskin değildir. Çoğu, bölgenin yerlisidir; hepsinin, devlet lojmanlarında yaşamayı tercih etseler de kendilerine ait evleri ve çay bahçeleri vardır. Bazıları bölgenin yerlisi olmasalar da bölgeden biriyle evlenip oralı olmuştur. Devleti temsil edenlerden bazılarının yerli halkın dışlanmasına yol açan duvarlar ördükleri de doğrudur. Rize Çay Kurumu'nun merkezinde üst düzey memurlar için lüks bir restoran vardı. Restoran yabancı araştırmacılara açık olduğu halde sıradan insanlara kapalıydı. Küçük Pazar ilçesinde NATO'nun erken uyarı radar istasyonu vardı. Burada çalışanlar ilçenin merkezindeki lüks gazinoda eğlenebiliyor-

---

21 Karşılaştığımız durumlar bu stratejinin etkililiği konusunda kafamızda soru işaretleri oluşmasına yol açtı. Bazı memurlar İngiliz kasabalarında, ailelerinden ayrı, özellikle de daha önce hiç İngilizce bilmiyorlarsa başarılı olamamış; kendilerini kendilerinden daha genç, daha taze beyinlerle aynı sınıfta bulmuşlardır. Bazıları sadece oradaki Türklerle arkadaşlık etmiş, orada kaldıkları süre boyunca ne İngiliz ne de Amerikan yaşam tarzı hakkında pek fazla bir şey öğrenebilmişlerdir. Bazı durumlarda, özellikle memurun ailesi ve yetiştiriliş tarzı Batılı değerlerle ve davranış tarzlarıyla tanışmasını sağlamışsa, bu deneyim eğlenceli ve meslek hayatını zenginleştirici bir hal almıştır. Ancak bugün birçok memur Anadolu'nun küçük kasabalarından, ortalama ailelerden gelmektedir. Bu yüzden eğitim yoluyla bu memurların Batı'yla tanıştırılması belki de beklenenin tam aksine olumsuz etkiler yaratmış olabilir.

lardı. Tesisler yakınlardaki parktan, ancak yüksek çitlerin arkasından görülebiliyordu; ancak hiçbir şekilde kimsenin, hatta yabancı araştırmacıların bile girmesine izin verilmiyordu. Bazı memurlar resmî şoförlerini çağırmadan yüz metre ötedeki manava gidemedikleri için eleştiriliyordu ya da onlarla dalga geçiliyordu. Ancak bu memurlar tabii ki istisnaydı. Birçok devlet memuru her türden insanla karşılıklı ilişki kuruyordu. Kamu sektöründe çalışmaktan çok yaş, toplumsal cinsiyet ve sınıf gibi etkenler daha önemli görünüyordu.

Kısa dönem çalışan devlet memurlarının karıları bazen, özellikle de çalışmıyorlarsa, yerel topluluğa "kötü âdetler" getirmekle ve ahlakî çöküntüye yol açmakla suçlanıyorlardı. Özellikle subay eşleri, bölgedeki hizmet süreleri boyunca oranın seçkinlerine dahil olsalar da, daha muhafazakâr ve dinine düşkün ailelerce diğerlerinden daha ahlaksız görülüyorlardı. Bu stereotipe göre birçok ordu mensubu fakir ailelerden gelir ya da devletçe yetiştirilen yetimlerdir.[22] Bu, devlete ve Kemalist ilkelere bağlılığı göstermek için halk arasında yaygın olan bir açıklamadır. Ancak bu görüşü paylaşanlar bile orduya ve ordunun Kemalizm adına oynadığı role gıpta ile bakar, büyük saygı beslerler.[23]

Devletin mevcudiyeti daha düşük seviyelerde, kırsal kesimde, şehirdeki yoğunluğundan biraz farklıdır. Buradaki en küçük birim mahalledir. Mahalle sakinleri parti listeleriyle aday gösterilen, bölgedeki ünlü kişiler arasından heyet üyeleri seçer. Belediyenin başında genellikle seçimlerde kazanan partinin önde gelen şahsiyetlerinden olan belediye başkanı bulunur. Belediye başkanı planlama ve altyapı çalışmaları gibi işlerden, belediyenin kadrolu memurlarından sorumludur. Lazistan'da kaldığımız süre boyunca belediye başkanlığı görevini yürüten bir kadına rastlamadık.

Kırsal kesimdeki temel idarî birim köydür. Her köyde dev-

---

22 Hatta bazen bu askerlere "piç" bile denir.

23 Askerlik genellikle erkeklerin eğitiminin istenilen bir parçası olarak görülür. Erkekler hem evde, hem de ertesi gün ilçe merkezinde hayatları boyunca unutamayacakları uğurlama törenleriyle askere gönderilirler.

letten küçük bir miktar maaş alan bir muhtar bulunur; askere alınacak erkeklerin adlarını onaylamak gibi belli başlı konularda devlet adına davranmakla yükümlüdür. Muhtara köyün yaşlıları yardımcı olur; bazen muhtarın yardımcısı da olur, ayrıca bir de kendi atayabileceği bir bekçiden yardım alır. Muhtarın seçiminde siyasî kaygılar da rol oynayabilir; ancak adayın kişisel özellikleri daha önemlidir. Muhtarlığın fazla bir saygınlığı olmadığı için muhtar olmak isteyen çok kişi yoktur. Görev süresi dolduktan sonra görevini sürdürmek isteyen muhtara, eğer köydekilerle arasında bir sürtüşme geçmemişse karşı çıkılmaz.[24] Her an hareket halinde, kırsal bir emniyet gücü olarak her ilçede jandarmanın bulunması, yeri ne kadar uzak olursa olsun herhangi bir şiddet olayına, anında hızlı bir biçimde müdahale edilmesini sağlar. Cumhuriyet dönemi boyunca Lazistan'ın büyük bölümünde ciddi bir karışıklık olmamıştır. Geçmişte çok yaygın olan kan davası örnekleriyse son kuşakta tamamıyla ortadan kalkmıştır.

Devletin, köyü idarî bir birim olarak tanıması, dağlara ve vadilere yayılmış küçük birimlerde yaşayan kırsal nüfustan oluşan karmaşık bir yerleşim yapısı üzerinde denetim sağlama stratejisinin bir parçasıdır. Bazen stratejik bir yerde kurulmuş küçük bir birim, bütün idarî yapıya adını vererek köy merkezi olabilir. En iyi bildiğimiz kasaba olan Sümer'de vadi boyunca ana yol üzerindeki sahile yakın olan bir yerleşim merkezi bu rol için seçilmişti. Devlet burada postane açıp yeni büyük bir okul yapmaya karar verdi. Böylece başka insanlar da daha uzak küçük köyler yerine burada yeni evler yapmayı ve dükkân açmayı tercih etti.

Her modern devlet gibi Türk devleti de nüfus kayıtlarını tutmaya çalışır. İnsanların çoğu Hükümet Konağı'ndaki, doğum, evlilik ve ölüm kayıtlarının büyük bir titizlikle tutulduğu Nüfus Müdürlüğü'ne zaman zaman gitmek zorunda kalır (Muhtarın bu alandaki rolü sınırlıdır; ancak bütün kayıtlar sonuç olarak muhtarlıkta denetlenir). Kimlik kartlarında kişinin

24 Muhtarın statüsünün ve faaliyetlerinin etnografik açıdan incelenmesi için bkz. Schiffauer 1987: 75-81.

sürekli ikametgâh adresiyle, başka kişisel bilgiler bulunur. Yine de tam anlamıyla etkin bir denetim gerçekleştirmek zordur. Nüfus Müdürlüğü'nden alınan kayıtlar genellikle insanların söylediği, diğerlerinin de o insanlar için kabul ettiği kimlikten farklıydı. 1935'te soyadı almaları istendiğinde yakın akrabalar farklı soyadları seçtiğinden ailelerin soyağaçlarını çıkarmak bizim için zor oldu; hatta bazen resmî kayıtlara geçirerek ya da geçirmeden, alınan soyadları değiştirilmişti. Doğum tarihleri genellikle geç dosyalanır; doğum tarihinden daha geç bir tarihte kayıt yaptırmak da kolaydır. Memurlar da üniversiteye girme veya askerlik gibi meseleleri kolaylaştırmak için doğum tarihlerini değiştirdiklerini saklamaz.

Etkin bir denetimin sınırlarıyla topluluğun kendi normları devlet normlarıyla çakıştığı zaman ortaya çıkabilecek karışıklıklar ilçe mahkemelerinin kayıtlarına fazlasıyla yansır. İlçe mahkemeleri de genellikle Hükümet Konağı'nın içinde yer alır. Hâkimlerin, savcıların ve kâtiplerin odaları da burada bulunur. Davacı ve sanığın ailesi ve akrabaları davanın görüldüğü süre boyunca mahkeme koridorlarını doldurur. Ciddi davalar bu yerel mahkemelerden il düzeyindeki mahkemelere havale edilir. Kemalist hukuk memurları, savunmak durumunda oldukları devlet kanunlarını çok iyi bilirler; ancak yine de yerel geleneklerle tekrar tekrar uyuşmak zorunda kalırlar. Sözgelimi, devlet sadece resmî nikâhla oluşan evlilikleri tanır. Eğer bir erkek İslâm inancına göre ikinci ya da üçüncü bir kadınla evlenirse bu evliliğin yasalar önünde geçerliliği yoktur; bu evlilikten doğan mal mülk bölüşümü konusundaki talepler de mahkemelerce dikkate alınmaz. Bu yasanın sebebi, en azından kısmen, kadınların toplumdaki statüsünü güçlendirmektir. Ancak altıncı bölümde de göstereceğimiz gibi böylesi evlilikler az da olsa devam etmektedir; bu yüzden bu yasa, çocukları ilk yani hukukî eşin çocukları olarak nüfusa kaydedilen ikinci eşin bütün haklarının elinden alınması anlamına gelir.[25] İkinci eşin yeni medeni kanun önündeki konumunun gelenek

25 Lewis de bu noktaya değinmiştir 1961: 267. Çokeşlilik Lazistan'da 90'lı yıllarda da sürüyordu.

görenekler çerçevesindeki konumundan kötü olabileceği endişesi uygulamada özel mal devirleri yoluyla giderilir. Evlilik, İsviçre Medeni Kanunu'nun yürürlüğe girmesinin üzerinden yetmiş beş yıl geçmesine rağmen *pays réel* ile *pays légal*in birbirinden ayrı kaldığı alanlardan biridir.[26]

Bölgesel gelişim

Şu ana kadar söylediklerimizden modern Türk devletinin denetim ve gözetimle meşgul güçlü bir bürokratik aygıt olduğu sonucu çıkarılmış olabilir. Ancak devlet aynı zamanda cumhuriyetçi gelişim stratejisinin temel eyleyicisidir. Yeni idarî binaların, okulların, kliniklerin, hastanelerin, bankaların ve ormancılık merkezlerinin inşa edilmesinin, bölge ekonomisi üzerinde bir etkisi olmuştur. Yeni limanların yapılması balıkçıların işlerini kolaylaştırmıştır. Yol yapımı önceden merkezden yalıtılmış olan vadilerde büyük değişim yaratmıştır.[27] Osmanlı döneminde Avrupalı bir müteahhit tarafından tasarlanan Kaçkar Dağları'ndan İspir ve Erzurum'a uzanan ana yol, ancak 1930'larda Rizeli "gönüllü" işçilerce tamamlanabilmiştir.[28] 1967'de kıyı şeridindeki asfalt yolun tamamlanması (aynı yıl Arhavi tüneli açılmadan önce, yolun büyük bölümü tamamlanmıştı) hem bölge içerisindeki iletişimin hızını artırmış hem de bölgenin daha büyük bir dünyayla tanışmasını sağlamıştır. Bazı bölgelerde bu yolun yapımı için daha önceden kullanılamayan alanlar kullanılır hale getirilmiştir. Ana vadilere kadar uzanan yolların yapılması iç kesimlerdeki birçok

26 Türkiye'nin başka bölgelerinden konuyla ilgili örnekler için bkz. Starr 1992, Schiffauer 1987, Yalçın-Heckmann 1991, Magnarella 1998. *Pays réel* ile *pays légal*in örtüşmemesi başka açılardan Uluslararası Af Örgütü gibi teşkilatlarca incelenmiştir. Ancak, siyasî suçluları ilgilendiren ya da daha genel anlamda insan hakları ihlalleri, bu bölgede tartışılmamıştır. Türkiye'nin insan hakları konusundaki kötü imajının farkında olanların çoğu, suçu, ülkeyi yıpratmak ve karalamak için yürütülen haksız kampanyaya atar.

27 Topografyası Lazistan'a modernleşmenin öbür büyük simgelerinin girmesini engellemiştir. Sözgelimi demiryolu Samsun'dan öteye geçememiştir. Modernleşme öncesi ana iletişim rotaları için bkz. Bryer ve Winfield 1985: 17-65.

28 Karpuz: 1993:14.

köyün kıyıya, dolayısıyla kıyıdaki pazarlara kolayca ulaşmasını sağlamıştır.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında kırsal ekonomi hâlâ temel olarak geçimlikti; yetiştirilen temel ürün de mısırdı. Toprak bir öküzün çektiği tahta bir sabanla sürülürdü (at çok nadir olarak kullanılırdı) ve bazı çok dik yamaçlarda, bütün iş elle görülürdü.[29] Kadınlar evde artan sebzeleri çok yakın olan pazara götürürdü. İnek ya da buzağı sattıkları da olurdu. Özellikle kıyıdan uzak topluluklar için göçerlik önemliydi. Hanelerin çoğu geçimlerini kendileri sağlayabiliyordu; ancak bazıları hayatlarını ağalara bağımlı olarak sürdürmek zorunda kalıyordu. Ticaretin boyutları önceki yüzyıla göre belki biraz değişmişti. Fındıkla biraz meyve ihraç ediliyordu; ancak gelirin büyük bir çoğunluğu aralarında Pazar'dan elma ihraç eden bir Alman firmasının da bulunduğu birkaç tüccar aileye gidiyordu.

Devletin Lazistan ekonomisinin gelişimine en büyük katkısı geri kalmış bu "köylü" ekonomiyi dönüştürmesidir. Yeni ekonomide hanelerin büyük çoğunluğu topraklarında çay yetiştirerek, sonra da taze yaprakları her yaz mevsiminde üç ya da dört kez devlete satarak zenginleşmiştir. Lazistan'ın ikliminin mümkün kıldığı bu yeni çay ekonomisi, "yukarıdan aşağıya" gelişmenin en çarpıcı örneklerinden biridir.[30] Ancak bu gelişimin kökenleri belli değildir. 19. yüzyılın sonunda çay üretimi, Osmanlı'ya komşu olan Kafkaslar'da yaygın olmasına rağmen Osmanlı dönemi Lazistanı'nda bilinmiyordu. Rize'de 1920'li yıllarda ilk denemeleri Zihni Derin başlatmıştır. Aslen Lazistanlı olmayan Derin, yeni kurulan devletin bu bölgeye atadığı ilk Kemalist öğretmenlerdendi. Gürcistan'dan ithal edilen tohumlarla gerçekleştirilen denemeler başarılı görünü-

29 Feurstein'a göre Laziler hiç karasaban kullanmamıştır. Feurstein bunun etnik bir özellik olduğunu belirtir; Lazilerin toprağın bu şekilde işlenmesinden hoşlanmadıklarını ileri sürer. Ancak kıyı şeridinde yer alan ilçelerde görüştüğümüz yaşlıların çoğu çocukluklarında, yani çayın bölgeye gelişinden önce, saban kullanımının çok yaygın olduğunu söylediler.

30 Çayın gelişimi hakkında daha fazla ayrıntı için bkz. Hann 1990a. Keyder ekonomik gelişimin devletçe desteklenmesini iyi bir şekilde incelemiştir, Keyder 1987.

yordu; 1930'lu yılların sonunda bölgede birçok küçük ölçekli fabrika kurulmuştu bile. 1940'ta Ankara'daki parlamentoda gelişmekte olan sanayiyi desteklemek ve düzenlemek için bir yasa çıkarıldı. Bu yeni ürün ancak 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesinden sonra küçük ölçekli çiftçilerin geçimlik üretimi içerisinde yerini alıp bütün bölgeye hızla yayıldı. Demokrat Parti, ideolojisi gereği kırsal nüfusu ve aile girişimini destekliyordu. Ayrıca bu dönemde devlet de gelişen bir çay sanayisi için gereken yatırımları gerçekleştirebilecek durumdaydı. Daha önce sözünü ettiğimiz, bitmiş ürünün bütün ülkeye nakliyesini sağlayan altyapı gelişmelerinin yanı sıra devlet, küçük üreticilerce üretilen çay yapraklarını işleyebilmek için gerekli fabrikaları kurdu ve bu fabrikaları işletecek işgücünü eğitti.

Ortaya çıkan ziraî sanayinin uluslararası bağlamda pek de örneği yoktu. Sözgelimi, çay bitkisi Güney Asya'da daha çok büyük ölçekli çiftliklerde yetiştirilir. Sovyetler Birliği'nde kolektivizasyondan sonra devletin sahip olduğu büyük ölçekli çiftliklerde yetiştirilirdi. Çay bitkisinin küçük arazi parçalarında yetiştirildiği Doğu Afrika gibi yerlerde çay yapraklarını işleyen fabrikalar genellikle özel sektörün elindedir (Bugünlerde bu fabrikalar çokuluslu şirketlerin bünyesine girmeye başladılar). Türkiye'de ortaya çıkan, küçük toprak sahiplerine verimlilik ve özel birikim için inisiyatif verilen, devletin de yaprak alımı ve işlemesi üzerinde tekel kurduğu bir sistem, uzun bir süre ayrı bir başarı öyküsü olarak kaldı. Çay üretimi, devletin yönlendirmesiyle tabanda aile gücünün kullanıldığı (bu sosyalist bloktaki kolektivizasyonun tersine bir durumdur) bir sisteme dayanan Türk modernleşme modelinin bir örneği olarak okunabilir.

Bu gelişme, devletin gelişmekte olan bir sanayiyi yabancı rekabetten korumak için gerçekleştirdiği bir müdahaleye dayanıyordu. Sonuçta dünyanın öbür yerlerinden de çay temin edilebilirdi. Londra'da ticaretin merkezindeki tat ve kalite uzmanlarına göre Türk çayı kalite bakımından rakip ürünlerle rekabet edemezdi. Fiyat bakımından da çay toplama mevsimi

yaz aylarıyla (Mayıs-Ekim) sınırlı olan bir ülkenin, iklimi tropik olan, çay toplamanın yılın her ayında mümkün olduğu ülkelerle hakkıyla rekabet edemeyeceği ortadadır (bu ülkelerde emek ücretleri de daha düşüktür). İşte bu yüzden Türk devletinin rakiplerini iç piyasadan uzak tutması gerekiyordu. Bu, yıllar boyunca başarıldı; Türk tüketicileri de Lazistan çayına alıştılar. Devlet kalite standartlarını uygulamak şöyle dursun tanımlamaya bile gerek duymadı.

Bu yeni ürün Lazistan'da nasıl yayıldı? Yeni fabrikalar yapıldıkça, devletin tarım uzmanları üreticilere teknik destek sağladıkça, çay üretimi Rize'den doğru yayılmış olsa gerek. Birçok insan uzmanlardan herhangi bir yanıt beklemeden eskiden mısır ektikleri bahçelerinde çay bitkisi yetiştirmeye başladı. Buldukları herhangi bir toprak parçasına ellerine geçen her türlü filizi ektiler. İnsanların çay üretmelerinin temel nedeni mali idi. Devlet 50'li, 60'lı yıllarda sadece bölgede yetiştirilen ürünlerle değil, bütün ülke çapında yetiştirilen ürünlerle kıyaslandığında, yeşil yapraklara inanılmaz fazla fiyat veriyordu. İnsanlar bir kuşak önceye bakarak, sattıkları her kilo çay başına ne kadar şeker aldıklarını hesaplar. İlk dönemlerde oran o kadar yüksekti ki insanlar kendi topraklarındaki çay yaprağı üretimini artırabilmek için temel ihtiyaçlarını bölgeye gelen ürünlerden karşılıyordu. Daha önce bölgede yetiştirilen mısırın yerini bütün ülkede yetiştirilen buğday ve çeşitleri aldı.

Çay üretimi büyük bir coşkuyla benimsenmişti; ancak bölgenin her yeri çay üretimi için uygun değildi. Özellikle yüksek uzak bölgelerde çay bitkisini yetiştirmek zordu. Buralarda yaşayanlar bu yeni pastada kendilerine de bir pay verecek olan yollar ve fabrikalar için kıyasıya çabaladılar. Üretim alanı ekolojik sınırların son haddine kadar genişletildi. 1980'e gelindiğinde Çay Kurumu'nun kırk beş fabrikası vardı, hepsi birlikte, kayıtlı 178.805 üreticinin sağladığı toplam 476.084 ton yeşil yaprağı işleyebiliyordu. Ekilen araziyi ve işlenen çay rekoltesini gösteren resmî istatistikler Tablo 2.1'deki gibidir:

TABLO 2.1
Bahçelik Alan ve İşlenmiş Çay Rekoltesi, 1940-1999[31]

Yıl	*Çay bahçelerinin alanı (hektar)*	*Üretim (ton)*
1940	990	0
1950	2992	207
1960	13488	5815
1970	27888	33431
1980	53811	91778
1990	90500	177219
1999	76700	153000

Çay sanayisinin güçlenmesi sadece çay yaprağı üreticileri için bir gelir kapısı olmakla kalmadı, ayrıca Lazistan halkına yan birçok fayda sağladı. Sadece Mayıs'tan Ekim'e kadar yüz yirmi gün süren toplama mevsiminde olsa da fabrikaların emeğe ihtiyacı oluyordu. Bu fabrikalar bir dereceye dek sigorta sağlıyorlardı, işlenmiş çay erzakından, tıbbî bakıma ve emekli aylığına kadar birçok hizmet sunuyorlardı. Bu işlerin hemen hemen hepsi erkeklere gidiyordu. İlk kez emek göçüne bir alternatif çıkmış, Lazistan erkekleri bölge içerisinde düzenli bir gelir kaynağına kavuşmuştu. Devlet sanayinin her yönünü kendisi yönetmeye kalkışmadığı için sanayi, bölgedeki iş kollarına da yarar sağlıyordu. Özellikle yaprakların kırsal kesimdeki alım yerlerinden fabrikalara nakliyesi, bölgenin taşımacılarına veriliyordu. Öbür iş adamları da doğrudan çay sanayisi ile iç içe olmasalar da çayın insanlara kazandırdığı paradan faydalanıyordu; ne de olsa kazanılan para, ev yapmak, eşya, temizlik malzemesi, giyim kuşam ve gittikçe artan tüketim maddelerini almak için kullanılıyordu.

Bütün bunların gerçekleşmesi için Lazistan çayının ülke çapında başarı kazanması gerekiyordu. Kahve kültürü büsbütün yok olmamıştı; ancak kahve Türkiye'de üretiliyor ve vergiler

31 Bu tabloyu hazırlamamıza yardımcı olan Aziz Vanlı'ya teşekkür ederiz. 90'lı yıllarda hem bahçelik alanda hem de üretimdeki düşüşün sebebi, kısmen çalıları budamak için hazırlanan etkili programdır. Öbür etkenler bir sonraki bölümde tartışılacaktır.

yüksek tutuluyordu. Ekonomik darboğazın yaşandığı dönemlerde kahve piyasada bulunamaz olmuştu. Çay daha ucuz olduğu için ülke çapında çabucak benimsendi. Tütün ve diğer tekel ürünleri gibi çayı da devlet dağıtıyordu. Çayhane, kamu alanında erkekler için en önemli toplumsallaşma alanı olmuştu bile. Hem gündelik tüketimde hem de misafir geldiğinde çay, evdeki temel içecekti artık. Kahveyle kıyaslandığında çay daha eşitlikçiydi. Bu alçakgönüllü içeceği, tüketim örüntülerinin mevkie göre belirlendiği eski toplumsal düzenin yerine, temelde birbiriyle eşit vatandaşlardan oluşan yeni bir toplum yaratma özleminde olan Kemalizm'in modern demokratik ideallerinin simgesi olarak görmek pek de zorlama olmayacaktır. Yeni sanayinin bölgede, en azından kısa dönemde eşitlikçi bir toplumsal etki yarattığı kesinlikle doğrudur. Bu yeni satımlık ürün sayesinde birçok hane yoksulluktan, ağa ailelerine uzun süreli bağımlı olmaktan, siyasî açıdan ağa ailelerinin korumasında olmaktan kurtulmuştur. Aslında birçok bölgede ağa kelimesi kullanılmaz olmuştur. Kısacası, çayın herkesçe benimsenmesi, Demokrat Parti'nin küçük ölçekli, bağımsız üreticilerden oluşan bir toplum yaratma amacına hizmet etmiştir.

Diğer açılardan yeni sanayinin etkisi pek de eşitlikçi olmadı. İletişimin kolay, yaprak rekoltesinin yüksek olduğu kıyıya yakın kesimlere avantajlar sağlayarak yeni mekânsal eşitsizlikler yarattı. Yüksek rakımlı yerlerde rekolte önemli ölçüde düşüyordu. Bazıları için, özellikle de Hemşinliler için çay, ekonomik bir ürün değildi. Bu yeni durum, eski durumun tersine çevrilmesi demekti. Eskiden, hayvancılığa dayanan iç kesimler, kıyı kesimine yakın olan, nüfusu yoğun alanlara göre ekonomik açıdan daha ayrıcalıklıydı.

İkincisi, çay sanayisi bölgenin toplumsal yapısına yeni bir idareci sınıfın girmesine yol açtı: Birçoğu Lazistan'a yabancı, Rize'deki Çay Kurumu'nun personeli olan, fabrikaların başındaki beyaz yakalı memurlar.

Üçüncüsü, fabrikalardaki bütün işler erkeklere verildiği için, çay sanayisinin gelişimi eski işbölümünü daha da güçlendirdi; tarladaki işlerin büyük bir kısmı yine kadınların sırtın-

daydı. Bu işbölümü kadınların parmaklarının çabuk işlediği, bu yüzden çay toplama gibi hassas bir işe daha uygun oldukları söylenerek bir mantık çerçevesine oturtulmaya çalışıldı. Erkekler genellikle çay bahçelerinin ilk yapılma aşamasından, bir de alım yerlerinin inşasından sorumluydular. Alım yerinde çayın Çay Kurumu'na teslim edilmesi işini üstleniyorlardı. Ancak kadınlar hep çay toplama ve toplanan çayın alım yerlerine götürülmesiyle ilgileniyorlardı. Bu işbölümünü, beşinci bölümde ayrıntılarıyla ele alacağız.

Dördüncüsü, yeni ürünün toplumsal olarak eşitlikçi etkileri kısa oldu; büyük toprakların sahipleri, genellikle eskiden ağa olanlar, sadece aile emeğini kullanarak çay bahçeleri kurup ne buldularsa ektiler. Ek emek gücü ihtiyacı, Lazistan'ın daha fakir bölgelerinden, Anadolu'nun iç kesimlerinden, özellikle 90'lı yıllarda eski Sovyetler Birliği'nin yerine kurulan devletlerden kıyı şeridine komşu, daha verimli arazilere akın eden geçici göçmenlerce karşılandı. Bunlardan bazıları günlük yevmiye karşılığı toplama işinde çalışıyordu; ancak sonraları yarıcılık dışarıdan gelen emek gücünün piyasaya, özellikle nüfusu daha az olan doğu kesimlerine yerleştirilmesinde temel mekanizma oldu. Yarıcılar da işçiler gibi sadece toplama mevsiminde geliyorlardı. Ancak gittikçe artan sayıda yarıcı çay bahçesi sahiplerinin sağladığı yerlerde sürekli kalmaya başladı (Buralar genellikle yakınlarda daha modern yeni bir eve taşınan bahçe sahibinin eski evi oluyordu). Hatta bazıları arazi alıp kendi evlerini kurmayı başardılar, sonuçta yeni yerleştikleri yerlere uyum sağladılar. Birçokları için, arazi fiyatlarının yüksekliği ve piyasada arazi bulunamaması gibi nedenler bölgede bir ev yapmayı imkânsız kılıyordu. Bu insanlar da bölgeye kısa süreliğine gelip kırsal bir proletarya oluşturuyorlardı.[32] Hayatlarını sadece toplama işleminde emeklerini satarak kazanıyor-

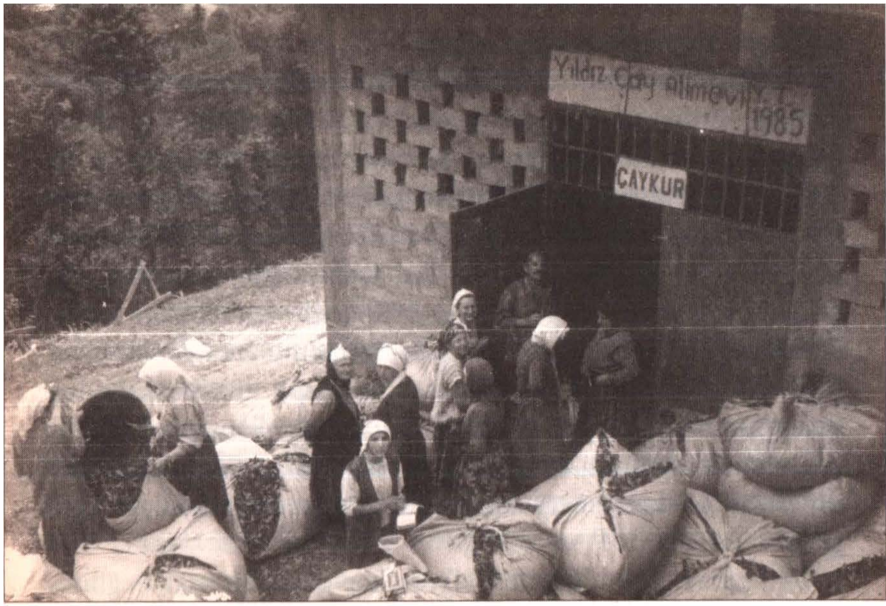
---

32 Bu proletarya daha sonra, büyük toprakları olmayan, ancak şu veya bu sebeple, özellikle göç nedeniyle işgücü bulamayan kırsal ailelerin ihtiyaçlarını karşılamıştır. Geçmişte, geçici işgücü eksikliği akrabalar arasından ya da çevreden gideriliyordu. Bahçe sahipleri genellikle işgücünü bu yeni altsınıfın üyeleri arasından seçme eğilimindedir.

lardı, bahçe sahibi olarak değil. Yaprakların satışından haklarına düşen kazanılanın yarısıydı; ayrıca kendilerine ücretsiz kalacak yer sağlanıyor, sebze ekmeleri için de küçük bir toprak parçası veriliyordu. Büyük bahçeleri olanlar yılın büyük bir bölümünde, hatta bazıları bütün yıl bölgede olmuyordu. Bir rantiye sınıfı oluşturan bu kişiler, çalılar bir kez tuttu mu başka önemli herhangi bir finansal yatırım gerekmeksizin düzenli bir gelire kavuşmuş oluyordu. Bu, Lazistan'da çay sanayisini geliştiren devletin, öngörmediği belli başlı sonuçlardan biriydi. Aslında bu, geleneksel düzende egemen olan ağaların oluşturduğu tabakanın eski güçlerini kazanmak için benimsediği stratejilerin tahmin edilebilir bir sonucuydu. Sonuçta, başkalarının emek gücünün sömürüldüğü eski düzen yeniden hortladı; ancak bu kez emeği sömürülen bölgedeki köylüler değil, göçebe yarıcılardı.[33]

70'li yıllara gelindiğinde bölgede baş gösteren başka eğilimler de çay sanayisini denetleyen devlet memurlarının başını ağrıtmaya başladı. Yeşil yapraklara verilen fiyat devletçe her mevsimin başında sabitleniyordu. Enflasyon olduğu için bu fiyat her yıl artırılıyordu; ancak öbür ürünlerin fiyatlarıyla karşılaştırıldığında çay yaprağı yetiştirenlerin payına düşen miktar gittikçe daha az cazip hale geldi. 70'li yıllara gelindiğinde insanlar arasında büyük bir hayal kırıklığı başgösterdi. Başka ekonomik gelişmelere bağlanan umutlar boşa çıktı. İnsanların kazanmayı umdukları gelir için artık yüz yirmi gün çalışmaları yetmiyordu; ayrıca işçiler için çıkan göç fırsatları da -özellikle Almanya'ya- daha iyi bir seçenek olarak görülüyordu. Bu şartlar altında Lazistan halkı, temel ürün üzerindeki devlet denetimini kötüye kullanmaya başladı. Devletin yeşil yaprakların satışı için sıkı sıkı belirlediği kurallara uymayarak bunu kolaylıkla yapabiliyorlardı. Nalburlar yaprak toplama işini kadın elinden daha kolay yapabilecek bir alet geliştirince devletin denetimine karşı çıkmak daha da yaygın hale geldi. Yaprakları el yerine makaslarla toplamak daha az çaba sarf ederek

33 Bu eşitsizlikler ayrıntılarıyla incelenmiştir. Bkz. Hann 1990b.



Resim 2.3. *Devlete çay satmak için sırada bekleyen kadınlar.*

daha büyük miktarlarda ürün hasadını olanaklı kıldı. Kâğıt üzerinde alım yerlerine teslim edilen yaprakların kalitesini denetlemekle yükümlü Çay Kurumu denetçilerinin sadece üstteki iki yaprakla tomurcuğu ("iki buçuk yaprak") kabul etmeleri gerekiyordu. Ancak Çaykur'daki en düşük kademedeki memurlar olan bu uzmanlar ("ekisperler") bölgenin yerlilerindendi ve çoğunun kendi bahçeleri vardı. Patronlarından hoşlanmıyorlardı; yetiştiricilerin gelirlerini artırabilmek için günden güne kalitesi düşük yaprakları Çaykur'a satmalarına göz yumdular. Fabrikalar satın alınan yaprağın kalitesiyle uğraşamadığı için bu durum sanayide krize neden oldu. Büyük miktarlarda yaprak Karadeniz'e döküldü ve işlenmiş ürünün kalitesi de günden güne düştü.

70'lerdeki siyasî iktidarsızlık da durumu kötüleştirdi. Hükümeti ele geçiren partiler yaprağa daha fazla fiyat vermek için adeta birbiriyle yarışıyordu. Bu rekabetin sonucunda sadece enflasyon oranı artıyordu. Hiçbir hükümetin üreticilerin kalite kontrolden kaçma çabaları sonucu ortaya çıkan irrasyonel sü-



Resim 2.4. *Rize'de Çay Kurumu'nun merkezi; ulusal bayram nedeniyle bayraklar asılmış.*

reçleri (tabii ki bu süreçler üreticilerin bencil bakış açılarından bakıldığında mantıklıydı) tersine çevirebilecek gücü yoktu. Ancak 1980'deki askerî darbenin sonrasında devlet yeniden sanayide ipleri ele geçirebildi. Cumhurbaşkanı Orgeneral Kenan Evren, Rize'de yaptığı konuşmada bütün ülkeye kalitesiz çay verdikleri için üreticilere ateş püskürüyordu. Çay Kurumu da üreticilere verilen fiyatı düşürerek, makas kullanımını yasaklayıp, üreticilerden fabrikaların işleyebileceğinden daha fazla çay alımını engelleyebilmek için kontenjan açıklayarak Evren'in söylemini eyleme geçirdi.[34] Bu önlemlerin sonucunda 1981'de hem yaprak üretiminde hem de yetiştiricilerin gelirlerinde büyük bir düşüş yaşandı. Bizim bölgedeki saha çalışmamıza başladığımız ilk yıl, yani 1983'te askerî yönetimin koyduğu kurallar hâlâ geçerliydi. Merkezî politikalara uymamak için ellerine geçen her fırsatı (sözgelimi, kontenjan yüzünden

34 70'li yılların ikinci yarısında yaprağın kilosuna verilen fiyat, ortalama 0.56 doların üzerindeydi. 80'li yılların ilk yarısında bu fiyat 0.33 dolara düştü, ikinci yarısında da 0.26 dolara kadar geriledi. 90'lı yıllarda bir miktar arttı (ortalama 0.31 dolar). (Rakamlar Çay Kurumu'ndan alınmıştır. Maalesef 1971'den önceki yıllara ait veri mevcut değildir.)

mağdur olmamak için çay ektikleri dönüm hakkında yanlış rakamlar vermek gibi) değerlendiren üreticiler arasında hâlâ büyük bir hayal kırıklığı ve öfke vardı.

1983'ün sonlarına doğru iktidarı devralan Anavatan Partisi hükümeti, piyasa güçlerini devreye sokarak çay sanayisi üzerindeki devlet denetiminin şeklini değiştirdi. Bir sonraki bölümde çay sanayisinin öyküsündeki en son değişiklikleri ortaya koyacağız. Devletin Çay Kurumu hem çay sanayisindeki hem de Lazistan ekonomisindeki egemen güç olmaya devam etti. Kırk beş fabrikadan sonra başka fabrika kurmadı; ancak bölgedeki başlıca işveren olarak kaldı. Lazistan halkının ekonomik durumunun en önemli göstergesi olan üreticilere ödenecek fiyatlar da hâlâ her toplama mevsiminin başında siyasî iradece belirlenir. İnsanlar verilen fiyatı beğenmediklerinde ya da çay sanayisindeki öbür gelişmelerden ya da çevredeki herhangi bir şeyden memnun olmadıklarında yapılacak en normal şey devleti suçlamaktır. Bazıları akrabalık kavramlarına sığınarak devleti suçlar: neden, diye sorarlar, "devlet baba" çocuklarına gerektiği gibi bakmak için sorumluluklarını yerine getirmiyor?[35] 50'li, 60'lı yıllarda yaşanan altın çağdan sonra devletin bölgedeki desteği neden böyle azaldı?

Eğitim

Devletin yaşam ve düşünme biçimlerini etkileme mücadelesindeki en önemli silahı, eğitim sistemi üzerindeki denetimidir. Cumhuriyet'ten önce bölgedeki eğitim dağınık ve neredeyse tamamıyla dine bağlıydı. Atatürk laik eğitime büyük öncelik veriyordu; her köyde beş yıllık bir eğitim programının uygulanabilmesi için ilkokullar yaptırıldı. Temel amaç, "genel ve birleştirilmiş bir ilkokul eğitiminin uygulanması yoluyla cehaletin ortadan kaldırılması, bilimsel nitelikte bir bilginin öğrencilere kazandırılması, dinî ilkelere dayalı bir ahlak anlayışının yerine düzen ve özgürlük fikirlerine dayalı bir ahlak anlayışı-

35 Siyasî söylemde akrabalık imgelerinin kullanımının incelendiği bir çalışma için bkz. Seufert 1997a: 32.

nın yerleştirilmesiydi."[36] 1927 ile 1948 yılları arasında bütün kurumlaşmış dinî eğitim biçimleri yasaklandı; gerçi dinî eğitim gayriresmî olarak var olmaya devam etti. 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesinden sonra ilkokullarda kısmî olarak verilmeye başlandı; 90'lı yıllarda yine siyasî mücadelenin temel unsurlarından biriydi.[37]

Lazistan'da ancak birkaç aile bu yeni eğitim normlarından uzak durmaya çalışmıştır. Şehirli olsun kırsal olsun nüfusun büyük çoğunluğu çocukların eğitimi konusunda heveslidir. Kimse bize resmî okul bilgilerinin yayılmasının aileler ve topluluk içindeki diğer bilgi aktarma yollarını olumsuz bir biçimde etkileyebileceğini söylemedi. Bizim araştırmamız başladığında, öğrencilerin büyük bir çoğunluğu beş yıllık ilkokul eğitiminden sonra üç yıllık bir eğitim için ortaokula gidiyordu. Uzun süreli bir tartışma döneminden sonra 90'lı yılların sonlarına doğru birbirinden ayrı olan ilk ve ortaokullar resmî olarak birleştirilmiş, sekiz yıllık eğitime geçilmiştir.[38]

Çalıştığımız ilçelerde bütün çocukların yarısı (kızlarla erkeklerin sayısı hemen hemen eşitti) daha sonra dört yıllık bir lise eğitiminden daha geçiyor ya da lise dengi meslek okullarına gidiyorlardı. 80'li yılların ortalarında Rize, eğitimin tamamıyla lngilizce yürütüldüğü bir Anadolu Lisesi'ne kavuştu (Öbür okullarda yabancı dil eğitimi ya hiç yoktu ya da hakkıyla yapılamıyordu). 1996'da Pazar'da ikinci bir Anadolu Lisesi daha açıldı. Anadolu Liseleri'ne giriş paralı değildi; ancak rekabetin yüksek olduğu bir sınav vardı. Daha sonraki eğitim masrafları da (öğrenci okulun bulunduğu yerden uzakta oturuyorsa geliş-gidiş masrafları da) bu tür okulları uygulamada ayrı bir yere koyuyor.[39] Bazıları bu okulları Batılılaşmanın simgeleri olarak görüyordu. 1992'de Kemalistler, okullardan birinde Kemal Atatürk'ün resminin karalandığını, bu işten so-

---

36 Kurt 1989: 216. Türk eğitim sisteminin gelişimi hakkında başka kaynaklar için bkz. Başgöz, Wilson 1968, Kazamias 1966, Akkaya 1994.

37 Bkz. Kurt 1989: 231, 296; krş. Seufert 1997a: 65-71.

38 Bkz. Kurt 1989: 356-7; Cordan 1998; Özyılmaz 1998.

39 Bkz. Kurt 1989: 374-9.

rumlu çocuğun da cezalandırılmadığını öne sürdüler. Ayrıca bölgede okul müdürlükleri ve İlçe Eğitim Müdürlükleri için hep dincilerin seçilmesinden şikâyetçiydiler. Bu insanlar ayrıca devlet fonlarının İmam Hatip liselerinin sayısının artırılması için harcanmasını da eleştiriyorlardı.[40] Bu konuya yedinci bölümde geri döneceğiz. Bu noktada sadece eğitimin devlet politikalarının zamanla değiştiği alanlardan biri olduğunu belirtmek istiyoruz.

Lise mezunlarının çoğu üniversiteye girebilmek için üniversite giriş sınavına girer; ancak bu sınavda rekabet had safhadadır. Ülkenin diğer bölgeleriyle karşılaştırıldığında Lazistan'daki başarı oranı yüksek olmasına rağmen öğrencilerin çoğu hayatlarının bu noktasında hayal kırıklığına uğrar. Rize'de öğrencileri üniversite sınavına hazırlamak için açılmış birçok özel dershane vardır. Bu dershanelerin müşterileri üniversite sınavında çocuklarının şansının daha yüksek olmasını isteyen ve bunu maddî açıdan karşılayabilen ana babalardır.[41] Bazen bütün aile başka bir şehirdeki üniversiteye giden çocuklarının ardından evlerini oraya taşır.

Eğitim açısından bölgede önemli farklılaşmalar vardır. Uzak köylerdeki eğitim hizmetleri yetersizdir; çünkü nüfusun çok az olması buralarda okul binası yapımını ve öğretmen göndermeyi güçleştirmektedir. İlk eğitimin son dönemlerde merkezîleştirilmesi aradaki farkın kapanmasına hizmet etmiştir. İnsanların çocuklarına iyi bir eğitim sağlama isteği, köylerinden ilçelere ve illere göç etmelerine ya da iki ayrı yerde yaşamalarına yol açmıştır. Şehirde yaşayan ailelerin bazıları köyde yaşayan akrabalarının çocuklarını şehirdeki büyük okula gidebilmeleri için yanlarında barındırır.

Eğitimdeki büyük sorunlardan biri de eğitimci yetersizliği ve var olanların da kalitesizliğidir. Öğretmenlere ödenen dü-

---

40 İmam Hatip Okulları'nın kökenleri için bkz. Akşit 1991; Shankland 1999: 26-8.

41 Üniversite sınavında başarılı olamayan genç lise mezunları Açık Öğretim'e gidebilirler. İktisat, son yıllarda öğrencilerin en çok tercih ettiği alanlardan biri olmuştur. Rize'de ayrıca, Trabzon'daki Karadeniz Teknik Üniversitesi'nin bir kampüsü vardır. 90'lı yılların sonu geldiğinde yalnızca birkaç ders veriliyordu; ancak bölgede özerk bir üniversitenin kısa sürede kurulması beklenmektedir.

şük ücretler öğretmenliğin saygınlığını yıldan yıla düşürmüş ve daha az talep edilen bir meslek haline gelmesine yol açmıştır. İlçedeki bütün eğitim hizmetlerinden sorumlu olan bir Millî Eğitim Müdürü, görev bölgesindeki uzak köy okullarına sürekli kalitesiz, hatta lise mezunu bile olmayan öğretmenler göndermek zorunda kaldığını kabul etti. Bildiğimiz okullardaki öğretmenler arasında erkekler çoğunluktaydı; aralarındaki birlik duygusuysa güçlüydü. Bazı genç köy öğretmenleri, eğitimlerini tamamladıktan sonra zorunlu hizmetlerini bu bölgede, kendi memleketlerinden uzakta yaptıkları için buralara yabancıydılar (devlet, öğretmen adayından öğretmenlik için gerekli özellikleri kazanabilmesi için maddî destek karşılığında beş yıllık zorunlu hizmet yapmasını bekler). Bu süre sonunda öğretmenler kendi memleketlerine tayinlerini isteyebilirler. Lazistan'ın kasabalarındaki öğretmenlerin çoğu, aile kökenleri bölgede olan oralı insanlardır. Öğretmenler arasında nüfusun geneliyle karşılaştırıldığında sol kanada yakınlık daha fazladır; bu durum, belki de Kemalizm'in ilk yıllarında yerleşen eğitim örüntülerinin bir sonucudur.[42] Ancak öğretmenler tektip bir toplumsal grup değildir. Bütün hükümet memurları erkeklerde 25, kadınlarda 20 olan görece kısa bir hizmet döneminden sonra emekli olduğu için, bazı öğretmenler emekli olduktan sonra küçük iş adamlığı gibi yeni kariyerlere adım atarlar. Belki de öğretmenlerin çalışma koşullarından dolayı kendi çocukları aynı mesleğe sahip olma konusunda fazla istekli değildirler. Pazar'da öğretmen çocuklarının üniversite giriş sınavlarında pek başarılı olamadığı belirtilmiştir.

Kişisel görüşleri ne olursa olsun bütün öğretmenlerin, sınıfta bağımsız ve yaratıcı düşünceye fazla yer vermeyen, millî müfredatın çizdiği sınırlar içerisinde hareket etmeleri zorunludur. Bazı öğretmenler farkında oldukları bu kısıtlamayı eleşti-

---

42 40'lı ve 50'li yıllarda yeni kurulan 'köy enstitülerinde' yetiştirilenler, Lazistan'da ateist ve hatta komünist olarak görülürlerdi. Lazistan'a en yakın enstitüler Trabzon ve Kars'taydı. Oralıların daha büyük bir kısmı Rize'deki öğretmen okuluna çocuklarını gönderiyordu. Bu okul 1970'lere kadar ortaokul mezunu öğrencilere lise dengi bir eğitim veriyordu.

rir; bazıları meslektaşlarının öğrencilere karşı şiddet içeren tavırlarından, bazıları da ezbere ve tekrara dayanan sınav sisteminden şikâyetçidir; ancak çoğu bütün bunların doğal ve kaçınılmaz olduğunu düşünüyor gibidir. Bütün olumsuzluklara rağmen, hiç kimse geçmişteki din kurumlarının eğitim biçimleriyle yola devam edilebileceğini ileri sürmedi.

Meslek okulları dışında bütün okullarda karma eğitim yürütülür. Düz liselerde de eğitim karmadır; düz liselerde üniversite sınavı için iyi bir eğitim verildiğine inanılır; ancak bu liselere giriş sınavla değildir (sadece kötü performans gösteren öğrenciler sınıf tekrarlar). Öte yandan, meslek liselerine sınavla öğrenci alınır; bu okullara girişte torpil işlediği söylenir. Pazar'da 90'ların başında üç meslek okulu vardı. Hemşire ve ebe yetiştiren Kız Sağlık Meslek Lisesi ile nakış ve öbür el sanatlarının öğretildiği Kız Meslek Lisesi'nin muhafazakâr ve dinine düşkün ailelerce daha çok tercih edildiği söyleniyor. Tek erkek meslek lisesi olan Elektrik Meslek Lisesi'nde elektrikçi yetiştirilir. Hem öğrencilerin hem de öğretmenlerin sık sık tartıştığı meselelerden biri de lise biyoloji derslerinde evrim teorisinin okutulmasıdır. Dinine aşırı düşkün birçok Müslüman aile, evrim teorisinin okutulmasını şiddetle reddeder. Bazı aileler kızlarını ortaokula göndermeme sebebi olarak, kızların karşı cinsle ailelerin denetiminden uzak görüşme olasılığını göstermektedir.

Bölge halkının bize söylediği tek önemli mesele buydu. Yerel ya da bölgesel tarihin müfredata dahil edilmemesinden, modern bilime bu kadar vurgu yapıldığı için geleneksel bilginin köreldiğinden söz etmediler. İnsanların olduğu gibi kabul edip hiç eleştirmedikleri müfredatta bize en çarpıcı gelen şey milliyetçilikti. Tarih müfredatında Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e geçişin Atatürk'ün belirlediği kurallar çerçevesinde oluşu ve ondan sonra gelenlerce bunların değiştirilmemiş olması hiç de şaşırtıcı değildi. Ancak ilkokul çocuklarının her okul gününe millî marşın söylendiği bayrak töreniyle başladıklarından daha önce hiç haberimiz olmamıştı. Birçok sınıfta ve koridorda semboller ve sloganlar asılıdır. Ay-

rıca her okulda Atatürk'ün ve Kurtuluş Savaşı kahramanlarının anıldığı bir köşe vardır.

Bunların dışında, her ilçede bulunan Halk Eğitim Müdürlüğü'nden de bahsetmemiz gerekir. Artık yetişkinler arasında (en azından son dönemlerde göçenlerden farklı olarak bölgenin yerlileri arasında) okuma yazma oranı zaten yüksek olduğu için Halk Eğitim Müdürlükleri'nin bu alandaki rolü azalmıştır. Ancak bu merkezlerde hem kasabalarda hem köylerde birçok insanın takip ettiği çeşitli kurslar verilir. Halk oyunları ve şarkı söyleme gibi bazı kurslar, tamamıyla boş zaman değerlendirmeye yöneliktir. Muhasebe kursları gibi kurslarsa meslekî bir amaca yönelik olarak açılmaktadır. Yabancı dil kursları gibi olanlar da hem boş zamanları değerlendirmeye yarar hem de meslekî amaçlıdır. 90'lı yıllara gelindiğinde birçok şehir merkezinde bilgisayar kursları verilmekteydi. Nakış ve dikiş kurslarına en çok her yaştan köylü kadınlar katılır. Kadınların düzenli olarak evlerinden çıkıp komşularıyla ve arkadaşlarıyla buluşabilecekleri, ayrıca maddi ve manevi anlamda işlerine yarayacak (sözgelimi çeyizinde) bir beceri kazanabilecekleri bir kursun kadınlar için niye bu kadar çekici olduğunu anlamak zor değil. Ancak böylesi hayırlı bir biçimde bile olsa devletin eli herkesçe pek hoş karşılanmaz. En muhafazakâr köylerden bazıları bu kurslara karşı çıkar. 1992'de Halk Eğitim Müdürü, Pazar ilçesinde en muhafazakâr köy olarak bilinen köyde ilkokulda yapılan kursun sonunda düzenlenen kermese bizi davet etmekten dolayı gururluydu.

Zamanlar, mekânlar, vatanseverlikler

İstikrarlı sınırlar içerisinde gerçekleşen yetmiş beş yıllık hızlı bir toplumsal ve ekonomik değişim sürecinde güçlenen Kemalist devrim, insanların kendilerini dünyanın neresinde gördüklerini, hatta zamanı nasıl algıladıklarını bile etkilemiştir. Kemalizm'in yüzü, farklılıklarını bir tarafa bırakırsak, komünist modernleşmeciler gibi geleceğe dönüktür. İyi bir toplumun bu dünyada, devletin bugünkü sınırları içerisinde oluştu-

rulması gerekir. Sovyetler Birliği'nde olduğu gibi Türkiye'de de dil ve harf devrimi toplumun geçmişiyle radikal bir kopuşa neden olurken tören takvimi yeniden icat edilmiştir. Peki devlet belleğin toplumsal süreçlerini ve bilgi aktarımını bozabilmiş ya da kesintiye uğratabilmiş; veya insanların en temel "zihinsel haritaları"nı değiştirebilmiş midir?

Üç kuşak önceki Lazistan halkının tarih bilincine ve öznel tanımlamalarına dair elimizde çok az bilgi olduğu için bu sorulara tatmin edici yanıtlar vermek güç. İnsanlara köylerinin ve ailelerinin kökenlerini, hangi etnik kategoriye ait olduklarını sorduğumuzda genellikle yuvarlak ve muğlak yanıtlar aldık. Devletin, Cumhuriyet'in ilk yıllarında koyduğu kasaba adları (Atina yerine Pazar, Vitse yerine Fındıklı, vs.) genel olarak kabul görmüştür. Ancak, insanların özdeşleştiği daha küçük yerlerin adları resmî haritalardaki yeni adlardan farklıdır.[43] Daha gençler arasında bile "uzmanlar"ın uydurduğu yeni adların yerine eski köy adlarını tercih edenler çoktur.[44] Bu durumlarda insanların zihinlerindeki haritalar ve yaşadıkları topraklara ilişkin kendi kavrayışları ile topluluklarına duydukları bağlılık, devletin çizmeye çalıştığı bu yeni sınırlara karşı koymuştur. Komşularımız hiç Sümer demiyordu; daha çok Sermeni diyorlardı. Pazar'da ve Fındıklı'da, özellikle kıyıdan uzak köylerin çoğunda, çevrelerindeki ve kendi köylerindeki özel arazi parçalarını adlandırmak için kullanılan ve genellikle Türkçe olmayan sözcüklerden oluşan yeni bir söz dağarcığı ortaya çıkmıştı.

1987-8'de Arhavi'de Halk Eğitim Müdürlüğü kurs öğretmenlerine anketler doldurtarak yürütülen bir çalışmada da benzer temalar öne çıkmıştı.[45] Sorular, alt kademede Kemalist bir ku-

43 Yer adlarının menşeleri karmaşıktır. Başka örnekler için bkz. Hann 1997. Lazuri'deki yer adlarının akademik açıdan incelendiği bir çalışma için bkz. Feurstein 1986a.

44 Pereira gibi (1971: 239) Toumarkine de (1995: 67) Lazuri dilindeki köy adlarının 30'lu yıllarda Türkleştirildiğini öne sürer. Ancak, konuştuğumuz kişiler köylere Türkçe adların 60'lı yıllarda verildiğini söylediler hep.

45 Bu materyalleri bize Arhavi Halk Eğitim Müdürlüğü sağladı. Bu anketleri yapanlar genellikle biçki dikiş ve nakış kurslarını yürüten kadın öğretmenlerdi.

rumda çalışan memurların "folklor"ü nasıl anladıklarını yansıtır niteliktedir. Anket yoluyla öğrenilmeye çalışılan bilgiler arasında köye ilk yerleşenlerin adları, köye ilk ne zaman yerleştikleri ve kökenleri gibi şeyler vardır. Diğer sorular, Kurtuluş Savaşı'nda şehit düşenlere, köydeki tarihî kalıntılara ve en eski binanın yaşına ilişkindir. Belki de özellikle İslâm'la ilgili oldukları düşünüldüğünden ölüm ve sünnete ilişkin hiç soru sorulmazken, yöresel kıyafetlere, yemeğe, müzik aletlerine, bayramlara ve yaşam boyu sürdürülen törenlere ilişkin sorular vardır. Bazı sorular geleneksel sözlü şiiri ortaya çıkarmaya yöneliktir. Eğitime ve köylüler arasındaki işbirliğine dair sorular da sorulur. Birer kaynak olarak kusurlu yönleri bulunsa da bu belgelerde köylülerin yanıtlarına yansıdığı kadarıyla hem Kemalist dünya görüşünün hem de tarihsel belleğin ve insanların kendilerini nasıl algıladığının izlerini yakalamak mümkün.

Arhavi belgelerinde eski ve yeni köy adlarının, çoğu zaman ya birinin ya da ikisinin halk etimolojisi vardır. Etimoloji hep Türkçe'ye dayandırılır; bunun temelsiz olduğu eski adlar için bile.[46] Sözgelimi, Yukarı Şahinler köyüne, herkes adını duysun diye "namlı köy" anlamında Türkçe "nam" adından ve "işitmek" fiilinden türetilerek Napşit denirmiş. Dereüstü'nün eski adı Gidreve de şöyle anlatılıyor: Eskiden bölgedeki taşımacılıkta develer çok kullanılırmış. Yüksek bayırlara tırmanmaya

---

Ancak soruları kimlerin yanıtladığını bilmiyoruz. Belki köyün ileri gelenleridir, belki de kurslara katılan kadınlardır. Sorular şu şekildeydi: 1. Köyün adı, 2. nüfusu: erkeklerin, kadınların sayısı, 3. evlerin sayısı, 4. köye ilk hangi tarihte yerleşildiği, yerleşen ilk ailelerin/kabilelerin adları, 5. köydeki en eski ev, 6. köydeki kalıntılar, tarihî eserler, 7. köylülerin eğitim düzeyi (üniversitede okuyan, üniversiteden mezun öğrenci sayısı), 8. 75 yaş ve üstü köylülerin sayısı, 9. Kurtuluş Savaşı'na katılmış kahramanlar, 10. gazilerin adları, 11. Kurtuluş Savaşı'nı hatırlayabilen insanların adları, adresleri, 12. Kurtuluş Savaşı'nda şehit olanlar, 13. köyde geçen, türkülere, şiirlere konu olan olaylar, 14. köyde çalınan müzik aletleri, çalanların adları, adresleri, 15. geleneksel kadın erkek giysileri, 16. nişan ve düğün kıyafetleri, 17. yedi tane yöresel yemek adı (tarifleri), 18. bebeğin doğumundan yedi gün sonra geleneklere göre yapılanlar, 19. geleneksel yeni yıl kutlamaları, 20. geleneksel dinî bayramlar, 21. temel atma törenleri, ev yapma için bestelenmiş türküler, melodiler, 22. köyde imece usûlü.

46 Bkz. Feurstein 1986a.

zorlanan develere yürüsünler diye sahipleri *git deve* dermiş, bu ad da oradan kalmış.[47] Kemerköprü de adını derenin üzerindeki tarihî köprüden alır; ancak bu ve benzeri pek çok durumda eski ad aydınlığa kavuşturulmamıştır. Başka durumlarda, eski adın Lazuri dilinde ya da Gürcüce olduğu kabul edilmiştir. Sözgelimi, Yıldızlı'ya Nobogleni denirmiş. Başköy'de ve Yıldızlı'da yaşayanlar tek bir toplulukmuş, Başköylülerin yazlık evleri bugün Yıldızlı denen köydeymiş. Bu evlere de Lazuri dilinde *nobogeni* denirmiş, eski köy adı da buradan gelmiş. Arılı'nın eski adı Papilat da köye ilk yerleşen Megrellinin özel adıymış.

Eski adların hatırlandığı ve kullanıldığı aşikârdır. Bazen Türkçe'deki yeni adların anlamları uzak geçmişe gönderme yaparak açıklanır; belki de bu, meşruiyetlerini artırmak için bilerek seçilmiş bir yöntemdir. Ancak kasaba adlarının aksine ancak birkaç köy adı günlük dilde kullanılır. Hele eski ad yeni adı andırıyorsa, yeni ad hemen hemen hiç kullanılmaz (sözgelimi Sermeni, Sümer). Yaşlı insanlar, 60'lı yılların başlarında devlet memurlarının çeşitli yerlere ad verme süreçlerini hatırlıyorlar. Yeni adların birbirine benzerliği ve tek tipliği apaçık ortada, insanların hoşuna gitmedikleri de. İnsanlar bu adları kullanırken bir çifte standart uygulamayı tercih ediyorlar. Doğum, ölüm kayıtlarında ve resmî makamlarla olan bütün işlerinde yeni adları kullanıyorlar; onun dışındaysa eski adları kullanıyorlar. Eski adları yalnızca iki dili de bilen Arhavi Lazileri değil, aynı zamanda sadece tek dili bilen bölgenin başka yerlerindeki Hemşinliler ve Türkler de kullanıyor. Bu eski adlar, özellikle devletin sınırları büyük ölçüde değiştirdiği yerlerde yeni adların gizlediği yerel tarihi birazcık da olsa ortaya koyuyor. Şendere'yle Tektaş 1968 civarında iki köye ayrılmış; ancak Hemşinliler ikisine de hâlâ Bogena demeye devam ediyor.[48]

---

47 Tarihî Lazistan'ın engebeli coğrafyasında develerin kullanılmış olma ihtimali pek yokmuş gibi görünüyor.

48 Kişi adları sözkonusu olduğunda da benzer bir durum yaşanıyor. Resmî bağlamlarda Türkçe soyadlar kullanılırken, günlük dilde insanlara genellikle lakaplarıyla hitap ediliyor. Yer adları gibi, soyadlarını da devlet vermiş; ancak

İnsanın kendi halkıyla ve toprağıyla kıvanç duyması anlamına gelen vatanseverlik daha yerel düzeyde başlar. Komşulara ilişkin olumsuz stereotipler de genellikle buna eşlik eder. "Komşu" kategorisi birçok farklı anlama gelebilir: aynı köy içinde başka mahalleden insanlar, komşu köyde, başka bir vadide, başka bir ilçede, başka bir vilayette ya da etnik grupta yaşayanlar komşu olabilir. Köylüler yabancılara karşı komşularından daha misafirperver olduklarını iddia ederler. Kendi insanlarının daha "medeniyetli" "efendi" "temiz" olduğunu, komşu köydekilerin "vahşi" ve "gangster" olduğunu göstermek için komşu köyde yaşanan şiddet olaylarını örnek gösterirler. Bir gurur vesilesi olarak köydeki lise ve üniversite mezunlarının ve memurların sayısıyla ölçülen eğitim seviyesi de çok önemlidir. Böyle bilgiler veremeyenler de güçlü dinî duygulardan söz ederler; insan bazen din duygularının komşularla saygınlık yarışında simgesel kaynaklar yaratmak için geliştirildiğinden bile şüphelenir. Geçmişte çok yoksulluk yaşadıklarını da kabul ederler; ancak sadece büyük çaplı bir göçten sonra kendi köylerinin hem medeniyet hem eğitim hem de zenginlik anlamında komşu köyden ileri gittiğini göstermek için. Bütün bu yollarla Lazistan köylüleri kendi yerel topluluklarının niteliklerini över. Bütün hayatını Lazistan dışında çalışarak geçiren, İstanbul'da rahat bir dairesi olan bir adama bulabildiği bütün boş vakitleri niye kendi köyünde geçirdiğini sorduğunuzda temiz havadan, suyun kalitesinden ve köy hayatının dinginliğinden bahseder. Bazıları, özellikle erkekler, toprak sevgisinden de söz etti. Bazı insanlar için toprak sevgisi, yol

---

soyadları yer adlarından önce 1934-5'te verilmiştir. Yer adlarında olduğu gibi soyadlarında da yapaylık ve tekrar dikkat çekiyor. Yakın akrabalar farklı soyadları seçmiş, birçok aile de daha sonra soyadlarını değiştirmiştir. Bu durum, yetkililere (ve antropologlara da) bazen zorluklar çıkarabiliyor; ancak yöre halkı tabii ki kimin kiminle akraba olduğunu çıkarmada hiç sıkıntı yaşamıyor; hatta bazen Nüfus Müdürlüğü'nde hiç kayıtlı olmayan bir addan bütün ilişkileri çıkarabiliyorlar. Bir taraftan da Cumhur, Egemen ve Savaş gibi Kemalist adların ortaya çıkmasıyla, özellikle erkek çocuklara verilen adlarda büyük değişiklikler olmuştur. Bu adlar bütün toplumsal gruplarca kullanılmaya başladı, yine de bu isme sahip erkek çocukların bazıları geleneksel İslâmî adlarıyla tanınır.

yapımında bir karış toprakları dahi zarar görse şiddete başvurmak için meşru bir sebeptir. Kadınlar evlendiklerinde kocalarının toprağında yaşamaya başladığı için kadınlar arasında böylesi bir toprak bağı daha zayıftır. Erkekler sürekli, sözgelimi mezarlara bakmak için bölgeye dönerler. Kadınlarsa yaz aylarında çay bahçelerine bakmak gibi ekonomik bir neden olmadıkça pek yolculuğa çıkmazlar. Kadınlar da dine bağlılıklarını dile getirir; ancak büyük şehirde hayatın daha iyi olduğunu ve orada daha az çalıştıklarını da eklerler.

Bir bağlamda birbirine rakip olan köyler, daha uzak üçüncü bir taraf ortaya çıktığında ona karşı birleşebilirler. Devletin merkezî gücünün etkin olmadığı Cumhuriyet öncesi dönemlerde böyle "ayrımcı modeller" düzenin sağlanmasında büyük rol oynamış olmalı. Köyler ve kasabalar ilçe merkezlerine bağlıdır; yurtseverlik bağları ilçe merkezlerinde de yaygındır; bugün bu bağlar küçük yayınlarla ve festivallerle güçlendirilmektedir. İster köyde ister merkezde yaşasın, Arhavi'de ve Fındıkla'da yaşayanların çoğu bu ilçelerdeki eğitimdeki başarılarla büyük gurur duyarlar. Pazar'da yaşayanlar komşu Ardeşenlilerden pek de iyi söz etmezler; ancak bir sonraki ilçe Fındıklı'dan daha dikkatle söz ederler. Ardeşen eskiden Pazar'ın kasabalarından biriydi. Ancak sahil doldurulup Ardeşen genişledikçe Pazar, coğrafyası yüzünden arkada sıkışıp kaldı. Bugün Ardeşen gerçekten fark edilir bir biçimde büyüktür; ancak Pazarlılar Ardeşen'in hem merkezinde hem de artalanında yaşayanların sonradan görmelerin bütün özelliklerini (sözgelimi, *kendi* ilçelerindeki bütün küçük işyeri sahipleri bu konuda son derece hassasken, onlar vergilerini dürüstçe ödemezler) taşıdıklarını söyler. Ardeşenliler de Pazarlılar'ın tutukluğuna karşı kendi enerjilerini ve girişimci kişiliklerini savunurlar. İnsanlara göre seçimlerde bir rüşvet aracı olduğu için son yıllarda ilçelerin sayısı epeyce artmıştır. Bu yüzden Hemşin'le Çamlıhemşin, ilçe merkezlerinin bazı resmî ayrıcalıklarını kazanmışlardır; ancak bu ilçelerde ve civarda yaşayanlar kendilerini Pazarlı ve Ardeşenli olarak görmeye devam eder.

Devlet idaresinin bir sonraki kademesi ildir. Lazistan'ın bü-

yük bölümü Rize ilinin sınırları içerisindedir; ancak Hopa, Arhavi ve Borçka ilçeleri Artvin'e bağlıdır (Fındıklı da 1955'e kadar Artvin'e bağlıydı). İl merkezine genellikle bürokratik bir nedenle ya da sağlık nedeniyle gidilir. İnsanların il merkeziyle herhangi bir duygusal bağı yoktur. Rize'nin çay sanayisinin tartışılmaz başkenti olduğuna dair ününe rağmen ancak Rize'nin merkezinde yaşayanlar kendilerini *Rizeli* olarak görür.[49] Zamanımızın büyük bir bölümünü geçirdiğimiz Lazi bölgelerinde, Artvin'le Rize'den, coğrafî olarak Trabzon'dan yakın, ancak insanların memleket ya da bölgesel kimlik açısından hiçbir bağlarının olmadığı uzak şehirler olarak bahsediliyordu.[50]

Lazistan halkı daha geniş bölgesel bir kimlik hissediyorsa, bu kimlik, en doğudaki bölümünü oluşturdukları Karadenizli ya da Doğu Karadenizli kimliğidir. Bu bölgenin batı sınırı olarak genellikle Samsun, bazen Sinop verilir. Bu bölgeyi algılama biçimleri çocukların okul atlaslarında, günlük hava durumlarında ve medyada ortaya çıkar. Yerel gazetelere ek olarak, *Hürriyet* gazetesi de bölge hakkında popüler bir ek verir. 80'li yıllarda kısa ömürlü yerel bir gazetenin adı *Rize Kaçkar, Rizeliler'in ve Doğu Karadenizlilerin Gazetesi*'ydi. Rizelilerin Doğu Karadenizliler'den bu şekilde ayrılmalarının nedeni, Rize halkının daha geniş bölgesel kategoriye oturmama olasılığının varlığıdır. Bu belirsizliğe gazetede yayımlanan bazı makalelerde de rastlanır.

Resmî olarak kurgulanan bölgesel kimlikte Rize, fiziksel coğrafyasıyla Doğu Karadeniz Bölgesi'nde yerini alır. Rize sadece güzel değil, aynı zamanda cennet gibidir. Çaya yeşil altın denir. Bu çay ve deniz (kimi zaman "deniz ana" da denir),

---

49 Yayınlar arasında *Rizeliler, Rize'nin Sesi, Rize'nin Sesi Bülteni, Yeşil Cennet Rize'nin Sesi* gibi dergiler vardır. *Rize* gibi kuşe kâğıda baskılı pahalı dergiler de yeni yayımlanmaya başladı (Rize Turizm Müdürlüğü'nce, Başbakanlık sponsorluğunda, 1997).

50 200.000 nüfusuyla Trabzon, Doğu Karadeniz Bölgesi'ndeki en önemli şehirdir. Baş rakibi, Doğu Karadeniz Bölgesi'nin batı sınırını çizdiği düşünülen Samsun'dur. Daha iyi iletişim olanakları olduğu için Samsun daha büyüktür; ancak nasıl Pazarlıların çoğu komşuları Ardeşenlileri sonradan türediler olarak görüyorsa Trabzonlular da Samsunluları hâlâ sonradan türediler olarak görür.

dağlar, ırmaklar ve temiz hava Karadenizlilere, ama özellikle Rizeliler'e mükemmel bir doğa sunar. Bölgede yaşayan insanların cesurluk, hem zihinsel hem fiziksel tez canlılık ve atiklik olarak sıralanan olumlu özellikleri de bu doğayı tamamlar.[51] Sözü edilen yayınlarda son yıllarda kirlilik sorunları had safhaya ulaşan denizle karşılaştırıldığında yaylaların güzelliği ve rahatlamak ve eğlenmek için sundukları fırsatlar vurgulanır. Yerel yayınlarda sıkça kullanılan kilit kavram "yöresel" terimidir. "Yöresel" terimi bütün olarak Karadeniz, Doğu Karadeniz, Rize ili, ya da Rize'deki ilçeler gibi her bağlama uygulanabilecek muğlaklıkta ve tarafsızlıkta bir sözcüktür. Bu terim özellikle şiveleri, yemekleri, dansları, el sanatlarını, evlilikle ilgili gelenekleri ve şahin terbiyeciliğini de içeren folklor alanıyla ilişkili olarak kullanılır. Yerel gazetelere yazanlar folklora ait özellikleri ısrarla savunurken kendilerine özgü kıyafetlerini giymeyi ya da tipik yöre mutfağından yemekleri pişirmeyi bırakanları kınarlar.[52] Bu alanlarda süregelen çeşitlilik her şeyi kapsayan Türk birliğiyle uyum içindedir; hatta sonuçta onu güçlendirir.[53]

Son yıllarda vuku bulan devlet yetkililerinin önderliğindeki onca imge yaratma çabalarına rağmen hem *Rizeli* kategorisi hem de bölge kaynaklı *Karadenizli* ve *Doğu Karadenizli* gibi kategoriler ancak bölgenin uzağında, uzun süredir bölgeden uzak olan göçmenler arasında önem kazanmıştır. Sürekli An-

---

51 Kırzıoğlu, Lazilerle *Megrellerin* hiçbir biçimde bağlarının olmadığını göstermek için *Megrellerin* cimriliklerinden dem vurur.

52 Bkz. Karaca 1991: 36-7.

53 Diğerleri yerel çeşitliliğin varlığını sürdürmesi konusunda bu kadar rahat değildir. Korkmaz'ın (1991: 13) Rize'deki birçok köylünün "her gün kullanılan nesneler, aletler için, bitkiler, hayvanlar için kökeni Türkçe olmayan sözcükler," kullandığını söylerken tek dilli Türk köylüleri arasında kullanılan "ağız"lara özgü sözcüklerden mi yoksa bölgenin doğusunda yaygın bir biçimde kullanılan Lazuri dilindeki sözcüklerden mi söz ettiği belli değildir. Bütün dil çeşitliliğine karşı olduğunu belirtirken *Rizeli* terimini kullanarak Lazi iki dilliliğinden açıkça söz etmekten kaçınmıştır. Korkmaz'a göre böylesi bir gelenekselcilik, eğitim, okuma ve kültür yoluyla düzeltilmelidir. Bu arada Kırzıoğlu, Lazuri dilini yerel folklorik bir olguya indirgemeye dek götürür işi (1972:423).

kara'da, İstanbul'da, hatta Berlin ve Münih'te yaşayanlar, böylesi yoğun bağlılık duyguları beslemeye bölge içinde yaşayanlardan daha çok yatkındırlar.[54] Doğu Karadeniz Bölgesi'nin olağandışı bir canlılığı olduğunu, ülkenin batı bölgelerine göre ailevî değerlere daha saygılı olduğunu, olumsuz bir anlam yüklenerek "Doğu" diye adlandırılan Anadolu'nun doğu bölgelerinden daha "medenî" olduğunu iddia ederler. Doğu Karadeniz Bölgesi, Doğu Anadolu'yla hiçbir zaman karıştırılmaz.

Küçük yerleşim yerlerinde, köylerde ve kasabalarda rastladığımız bu kuvvetli bağlılık duyguları, bu bölümde belirttiğimiz gibi devlet-ulus düzeyinde de yeniden tezahür eder. Türk olmaktan gurur duymak özellikle liseli erkekler arasında yaygındır. Belki de 90'lı yıllarda sınırın açılmasının bu olgu üzerinde etkisi olmuştur. Konuştuğumuz bazı erkek çocukları Gelibolu'da ve Kurtuluş Savaşı'nda Türklerin yaptıkları kahramanlıkları anlattı. Bazıları da Türkiye'nin dünya lideri sayılabileceği spor ve sanat dallarına dikkat çekti. Herkes Atatürk'e saygılıydı. Köylerden birinde, köylerindeki erkeklerin Atatürk'ün ilk şoförleri olduğunu gururla anlattılar. Bazıları ülkenin öbür bölgelerinde İslâmcıların, Cumhuriyetleri'nin kurucusuna aşırı boyutlarda saldırdığından haberdardılar; bundan hiç hoşlanmıyorlardı. Lazistan'daki herkesin Türk milliyetçisi olduğunu söylemek istemiyoruz; ulusal kimlik günlük konuşmalarda pek de geçmez. Aslında, Türklük sorgulanmadan kabul edilmiştir; açık bir biçimde ortaya konmasına gerek duyulmaz.

Kürt sorunu insanların ulusal kimliği bize sunmaları için gerekli bağlamı oluşturdu. Genç erkeklerden biri ofisinin dört duvarı arasında Kürtlerin ayrı bir ulus olduğunu, eğer öyle istiyorlarsa Türk devletinden ayrılmaya hakları olduklarını kabul etmemizi istedi. Gençti, provokatif davranmak istediği çok açıktı. Bölgenin yerlileri yanımızda olsaydı büyük ihtimalle öyle konuşmayacaktı. Küçük terörist grupların diğer insanları

54 İstanbul'da düzenlenen ortak bölgesel *hemşeriliğe* dayalı sosyal etkinlikler için bkz. *Rize'nin Sesi* 1993, No. 8, syf. 39-48; *Rize'nin Sesi Bülteni* 1990, No. 1-2, syf. 13.

da vatana ihanet etmeye teşvik ettiklerini söyleyen büyük çoğunluk onlara karşı nefret doluydu. Çatışmada ölüp memleketine götürülen, memleket toprağında asker onuruyla gömülen her genç asker bu hissi, yani hükümetin resmî görüşünü güçlendirir. Bazı insanlar Güneydoğu'da şiddetin bu kadar uzun süredir sürmesinden Avrupa'yı, özellikle Almanya'yı sorumlu tutar. Onlara göre, Batı bu kadar kışkırtmasaydı, Kürt muhalefeti de bu kadar güçlenmeyecekti. Bazılarına göreyse rahmetli Turgut Özal da dahil birçok devlet adamı ya büsbütün ya da kısmen Kürt kökenli olduğu için Kürtlerin ayrı bir devlet istemeleri saçmalıktan başka bir şey değildi.

Lazistan'da yaşayanlardan bazılarının kendilerini Avrupa karşıtı bir yerde tanımlamalarının tek nedeni Kürt sorunu değildir. Avrupa'nın, komşu ülkelerle karşılaştırıldığında Türkiye'yi onlardan çok farklı bir biçimde, "öteki" olarak algıladığına dair insanlar arasında yerleşmiş bir yargı mevcuttur. Avrupa Birliği'ne üye olmak için bekleyen ülkeler arasında eski Sovyet Bloğu ülkeleri Türkiye'nin önüne geçince bu yargı daha da güçlendi. İnsanlar sitem ederek bize Avrupalıların neden Türkler hakkında bu kadar olumsuz görüşleri olduğunu sordular.

Artan vatanseverlik duyguları, devlet-ulus seviyesinde bir son bulur. Ahlakî kişiliğin oluşumunda büyük bir önemi olan evrensel İslâm topluluğu, toplumsal kimliğin bir üst düzeyini oluşturmaz. Aksine, İslâm bu ulusal kimliğin çok önemli bir öğesidir.[55] Avrupa öbür Müslüman ülkelere sırtını çevirse de Lazistan'da ancak birkaç kişi, Türkiye'nin bu Müslüman ülkelerle daha yakın ilişkiler kurması gerektiğini öne sürer. Ayrımcı bir modele göre ittifaklar kurma mantığı bu düzeyde pek işe yaramaz.

Bu özdeşleşmelerin hiçbirinin geliştirilmiş, güçlü ve maddî bir temeli yoktur. Kemalist bir tarihçi Kürtler gibi Lazilerle Hemşinlilerin de "saf" Türk ırkından olduklarını öne sürmüştür.[56] Bu tarihçi dilsel farklılıkları kabul eder; ancak bunun

55 "Türk-İslâm sentezi" hakkında ideolojik bir çalışma için bkz. Kafesoğlu 1985. Din konusunu yedinci bölümde ele alıyoruz.

56 Bkz. Kırzıoğlu 1946, 1972, 1976, 1986, 1990. Eleştirel bir bakış açısı için bkz. Bellér-Hann 1995a.

Türk kabileleri göç ederken rasgele ortaya çıkan önemsiz bir olgu olduğunu ileri sürer. Geçmişin bu şekilde değiştirilmesi uygulamada pek de önemli değildir; çünkü bu görüşlerin en ateşli savunucusu Lazistan'da ders vermiş, akademik çalışmaları Rize'deki kütüphanede bulunuyor olsa da Lazistan'da yaşayanların pek azı bu kişi ya da görüşleri hakkında birşeyler bilir. Okullarda yerel tarih okutulmaz; milliyetçi uç görüşler de halk arasında yaygınlaştırılmaya çalışılmamıştır.

Yerel düzeyde, Arhavi'deki anketler köylerdeki tarihsel belleğin ne kadar zayıf olduğunu, ancak birkaç kişinin yerleştikleri yerin ne zaman kurulduğu hakkında bir fikri olduğunu göstermektedir. Yanıtlardan birkaçı, sözlü geleneklerin hayatta kaldığına işaret eder. Sözgelimi, üç Gürcü kardeş doğudan gelip Dikyamaç, Ortacalar ve Başköy'ü kurmuştur. Ancak bir yere ilk yerleşenlerin kim olduğu sorulduğunda daha çok belirli sülalelerin, kabilelerin adı anılır. Ortacalar'a ilk yerleşenlerin "Kafkaslar'dan gelen Türkler" olduğu söylenir. Dereüstü'nde bir sürü eski sülale adından bahsedilir ve bunların yeni soyadlarıyla bağları ortaya konur. Yukarı Şahinler'i kuran sülalelerin Sinop'tan geldiği ortadadır. Yüzlerce yıl bu köyde İslâmiyet'le tanışmadan önce "Yunan etkisinde" olduklarına inanılan sadece beş sülale yaşamış olsa gerek. Başka bir durumda, bir kişi köylerden birinin Ermeni yerleşimi olduğunu; ancak bunun ta "Osmanlı zamanlarından önce" olduğunu, artık tarih olduğunu söyledi. Kökenleri sorulduğunda Suriye, Balkanlar gibi uzak yerler de söylense de esas olarak Rusya'dan ve özellikle Kafkaslar'dan söz edilir.[57] Balıklı'daki bir köyde konuştuğumuz bir kişi de köye ilk yerleşenlerin Rusya'da Megreller'den olduğunu söyledi. Bu ankette Megrel sözcüğü, belki de Kemalist bir yetkili tarafından, yanlış diye işaretlenmişti.

Pazar'ın köylerinde de hemen hemen aynı tabloyla karşılaştık; orada da köylere ilk yerleşenlerin kökenleri sorulduğunda Orta Asya'dan söz edilir. Özellikle yüksek eğitim görmüş kişiler atalarının bu bölgelerden gelen Türkler olduğunu söyler;

57 Bu anketler yanıtlandığı sırada Rusya ve Sovyetler Birliği birbirlerinin yerine kullanılıyordu.

Arhavi'dekilerden daha çok sayıda insan, Megrellerle (özellikle Gürcülerle) dil düzeyinde bağları olduğunu, aralarında kan bağının mevcut olduğunu ve aynı soydan geldiklerini söyler. İslâm öncesi dönemden hemen hemen hiç kimse söz etmez. Tek tek belirli sülalelerin göçleri daha yakın geçmişle ilişkilendirilirken geniş çaplı topluluk göçleri mitik geçmişin karanlıklarına gömülmüştür. Laziler bölgedeki harabelerin veya tarihî kalıntıların hiçbirinin atalarına ait olduğundan söz etmez. Bazı insanlar köylerinin antik çağlardan kaldığını göstermek için, çok eski oyma mezarları gösterir; ancak bunlardan en eskisi 18. yüzyıldan kalmadır.[58] Birçok insan Kafkaslar'dan geldiklerini ileri sürer; ancak aralarında güçlü bir kolektif bellek yoktur. Her durumda bu kökenler Türk kimliğiyle birleştirilmiştir; hiç kimse Türklük dışında bir kimlikten söz etmez.[59]

Kolektif belleğin modern devletin müdahalelerinden önce ne kadar farklı olduğunu bilmiyoruz. Söyleyebileceğimiz tek şey geçen yetmiş beş yıl zarfında Kemalist programın başarılı olduğu, toplumun her düzeyinde "hızlı, tersine çevrilemez ve temel değişiklikler" gerçekleştirildiğidir.[60] James Scott'ın deyişiyle, toplumu "keşfeden", "ad koyma pratikleri"ni dönüştüren ve bunu herkesçe "okunaklı" kılan Kemalizm'dir.[61] Kemalizm'in yüzü, genellikle Batı olarak tanımlanan geleceğe, ilerlemeye ve medeniyete dönüktür. Ancak Kemalist "fütürizm" üzerinde hep kısıtlamalar olmuş, bu kısıtlamalar, demokratik süreçler 1950'den sonraki devrim sonrası kuşaklarda yerleştikçe açık açık belirmeye başlamıştır. Özellikle yaygınlaştırılan

58 Köylülerden hemen hemen hiç kimse Arap alfabesini okuyamadığı, eski takvimi anlayamadığı için mezar taşlarındaki yazılar hepsi için birer muammadan ibaretti.

59 Böyle iddialar ortaya atmak için güdülen amaçlar karmaşık olabilir. Türk olduklarını söyleyenler bu kimliği birçok başka yöresel kimlikle birlikte anar. Lazi olduklarını, Kafkas halklarıyla birçok özel bağları olduğunu söyleyenler de bunun Türk kimliğini de benimsemeleri için bir engel oluşturabileceğini düşünmez. Türk kimliği derken sadece devlet vatandaşlığını kastetmiyoruz; bir çeşit ulusal kimlikten söz ediyoruz. Bu konulara sekizinci bölümde geri döneceğiz

60 Stirling 1965; 88.

61 Scott 1998.

ulusal Türklük bilinciyle birçok insanın, temel kişisel ve toplumsal kimliklerinin önemli ölçüde değiştiğine dair hiç şüphe yoktur. Bu Türklük bilinci temel toplumsal sürekliliği gösterir bir biçimde toplumsal cinsiyete dayalıdır. Vatandaş-çocukların hem anavatanı hem de devlet babayı algılayışları olumludur.[62] Ancak yerel bağlılık duygularının da güçlü kaldığına dair belirtiler vardır. Kemalizm'in toplum mühendislerinin planladığı dönüşümlere direnen kimliklerin öbür yönlerini sonraki bölümlerde ele alacağız.

62 Krş. Delaney 1995.

3. Pazar

Pazar* ilkesi ve pazar yeri

Pazar sözcüğünün Lazistan halkına çağrıştırdığı yegâne şey haftada bir ya da iki kez her ilçenin merkezinde ekonomik alış veriş için toplanmaktır. Satıcıların çoğu, dayanıksız tüketim malları, çeşitli ev aletleri ve giyecek satan küçük tüccarlardır. Her kıyı kasabasında yoğun bir kalıcı ticarî tesis ağları boyunca varlıklarını sürdürürler. Pazar olarak adlandırılmasalar da bunlar da pazarın düzenlediği faaliyet alanına girer. Daha önce de belirttiğimiz gibi ticaret ve pazarlar antik çağlardan beri Karadeniz kıyısı boyunca varlığını sürdürmüştür. Ancak burada toplumsal bir örgütlenme biçimi olarak pazarın Türkiye'de ancak 1950'lerden sonra önem kazandığını belirtmekte fayda var. Pazar ilkesi devlet ilkesini tamamlar; ancak bazen ikisinin çatıştıkları da olur. Devlet temel olarak "tepeden" toplumsal değişim felsefelerine işaret ederken, pazar bireysel aktörlerin stratejilerine daha çok hareket alanı veren "tabandan" bir ilkeye işaret eder. Bugünkü Lazistan'da pazarın bu kadar çekici olmasının sebebi de budur.

Pazar ilkesinin tarihi uzundur. 18. yüzyılda İskoçya'da Adam

(*) İngilizce'deki "market" sözcüğü Türkçe'ye hem "piyasa" hem de "pazar" olarak çevrilebilir. Çeviride her iki şekilde de kullandık - ç.n.

Smith, insanın doğal eğilimi olduğuna inandığı "takas etme" yöntemine dayanan, iktisadî anlamda rasyonel işbölümünün faydalarını ortaya koydu. Ancak Smith'le çağdaşları, bugün radikal "serbest piyasa" politikalarını savunurken Smith'in ismini anan neoliberallerin unuttuğu ya da yok saydığı bir öğeyi daha, yani topluluk hayatının ahlakî temellerini de dikkate alıyorlardı. Daha yakın zamanlardan bir kuramcı olan Karl Polanyi, Viktorya çağı *laissez faire* (bırakınız yapsınlar) kapitalizminin olumsuz etkilerine dikkat çekti.[1] Ona göre bu kapitalizm, insanlık tarihinde ilk kez, ekonominin toplumdaki köklerinden kopmasına (Polanyi'nin deyişiyle "toplumdan ayrışmasına") izin vermişti. Polanyi'yle iktisadî antropoloji alanında kurduğu içeriksel *(substantivist)* ekol, sanayileşme öncesi toplumlardaki "entegrasyon biçimleri"nin ücret oluşturan piyasalara dayanmadığını öne sürdüler. Çeşitli ticaret ve pazar biçimleri büyük ölçüde önemli olsa da pazar ilkesi, Polanyi'nin karşılıklılık ve yeniden bölüşüm dediği ilkelerden sonra geliyordu.[2]

Bazı öğrencileri Polanyi'nin görüşlerini pazarlarla ilişkilendirerek geliştirdiler. Paul Bohannan'la George Dalton, inceledikleri geleneksel Afrikalı toplumların ayırıcı özelliği olan *pazar yerleriyle* arz talep kurallarına dayanan *pazar ilkesi* arasında bir ayrım çizdiler.[3] Pazar ilkesinin yaygınlaşmasının pazar yerlerinin azalmasına yol açacağını ortaya koyan paradoksa dikkat çektiler. Sözgelimi, çiftçiler üretimlerinde daha da uzmanlaşıp, artık yerel pazarda satmak yerine ihracat için üretmeye başlamışlarsa, yerel ve bölgesel pazar yerleri de yok olmaya yüz tutar. Üst düzeyde ticarileşmiş ve sanayileşmiş toplumlarda pazar yerleri ekonomik işlevlerinin yanı sıra olan önemli toplumsal, siyasî ve hatta dinî işlevlerini görmüyordu artık. Pazarın yüksek "iş maliyetleri"nin yerini, artık süper-

1 Polanyi, 1944.

2 Içeriksel *(Substantivist)* görüşün bir özeti için bkz. Polanyi 1957.

3 Pazar yerleriyle pazar ilkesi arasındaki ayrım Bohannan ve Dalton'un yapıtında ortaya konmuştur, 1962. Bu alanda yapılmış başka bir antropolojik çalışma için bkz. Dilley 1992. "Pazarlar"a dair klasik bir antropolojik çalışma için bkz. Geertz 1963, 1979.

market ve alışveriş merkezleri gibi insanî ilişkilere daha az dayanan kuruluşlar aldı.

Polanyi'nin yol açtığı tartışmalar çoktan etkisini yitirdi. Artık iktisadî antropologların çoğu bu içeriksel ekolün geleneksel ve modern ekonomilerdeki karşıtlığı abarttığı konusunda hemfikirdir. "Piyasa güçleri" önceki dönemlerde de zaten önemli olduğundan sanayi devrimi beraberinde pek de radikal kopukluklar getirmemişti. Aynı şekilde, çağdaş piyasa hareketleri de kişisel ve toplumsal etkilerden bağımsız değildir; hiçbir piyasa siyasî denetimden büsbütün kaçamaz. Çalışmalarını dikkatlice okursak Polanyi'nin de bu karmaşıklıkların farkında olduğunu görürüz. Polanyi, iki ilkenin birbirini dışladığını savunmaktan çok piyasa ile devlet arasındaki dengeye ve etkileşime yer veren daha ince bir "eklemlenme tarzı" kavramı ortaya koymuştur. Etnografik çalışmalar yoluyla bu soyut ilkeler daha somut gerçeklikler haline getirilebilir. Bu bölümde Lazistan'daki piyasa ilkesini, daha geniş ulusal toplum ve küresel değişimler çerçevesinde ampirik olarak inceleyeceğiz. Bazı bağlamlarda bölgenin yerlileri de "serbest piyasa rekabetini artırma" söylemine başvurur. Ancak bu söylemin uygulamada, dükkân sahipleri, çay yetiştiricileri, pazardaki tüccarlar ve tüketiciler için anlamı nedir? Lazistan örneğinde piyasa ilkesi üzerindeki aşırı ideolojik vurgunun pazar yerlerini yok etmediğini, aksine pazar yerlerinin yeni ve ayrı bir biçimde ortaya çıktıklarını göreceğiz.

Kasabayla köy arasındaki kaynaşma

Marx'a göre olduğu gibi Polanyi'ye göre de piyasadaki modern değiş tokuş, topluluk hayatını tehdit eden bir ekonomik eklemlenme tarzıdır. Kaynakların yetersizliği ve rekabet varsayımlarına dayalı modern iktisadın penceresinden de bu ilişkinin atomlaştırıcı ve bireyselleştirici nitelikleri görülür. Biz de tartışmaya bu bölgede hem geçmişte hem de bugün bir güç olarak pazarların toplumsal kaynaşmada oynadığı rolle başlamak istiyoruz.

Osmanlı zamanlarında ve Cumhuriyet'in erken dönemlerinde Lazistan'da kırsal üreticiler (özellikle kadınlar) bahçede yetiştirdiklerinden artan az miktardaki sebze meyveyi, nadir olarak da hayvanları belirli bir günde, kıyıda en yakın "yer"e götürürdü. Pazarda böyle küçük ölçekli satıcılar çoktu; daha büyük ölçekli işler görenlerse parmakla gösterilecek kadar azdı. Pazara götürülenleri, genellikle küçük kentsel merkezlerde yaşayan, sebze meyve yetiştirecek bahçesi olmayanlar alıyordu. Bazen öbür köylülerin yeni kurulan bir ev için ya da Kurban Bayramı'ndan önce beslemek için hayvan aldıkları da olurdu. Cumhuriyet döneminden önce iç kesimlerden getirilen koyunlar dışında öbür bölgelerle mal değiş tokuşu ve bilgi alış verişi çok azdı. Daha önce belirttiğimiz gibi deniz ticareti daha önemliydi; ancak deniz yoluyla da sadece demir gibi sanayi mallarıyla kahve gibi lüks tüketim malları getiriliyordu.

Belirli zamanlarda kurulan bu pazarlar resmî ilişkilerin hüküm sürdüğü, sırf rekabete dayalı yerler değildi. Sırtındaki sepetiyle pazara getirdiği malı satan köylü kadın daha sonra küçük bir dükkâna uğrayıp evde tüketeceği, şeker, kıyafet, ve diğer ufak tefek şeyleri alırdı. Daha sonra, önceki alışverişlerinden tanıdığı belki de kendisiyle aynı etnik gruba üye olan ya da kendi köyünden ya da akrabası olan başka bir dükkân sahibine uğrardı. Büyük olasılıkla bu dükkânda ancak bir hayvan vs. sattığında kapatabildiği bir de hesabı olurdu. Lazistan'daki daha önemli ticarî alışverişlerde, özellikle fındık satış pazarında, kişisel ilişkiler şüphesiz çok önemliydi. Üreticiler şehirde hasatlarını satın alacak bir tüccarın olduğunu bilmek istiyorlardı. Belirli bir yılda bu adamın ürünleri için en iyi fiyatı verip vermemesi o kadar da önemli değildi. Kısacası, Lazistan'daki pazarlar kısıtlı boyutlarda bir alış verişe olanak tanıyorlardı; ancak aynı zamanda şehirle köy arasındaki toplumsal kaynaşmada önemli bir düzenek sağlıyorlardı.[4]

---

4 Koeler'e göre Atina'daki (Pazar) pazarda 19. yüzyılın başlarında "iki küçük caddeye yayılan, büyük bir alanı kaplayan otuz ya da kırk dükkân vardı. Birkaç fırın, demirci dükkânları ve ağa ile sülalesinin yaşadığı ev, hepsi yan yanaydı" (Ritter 1845: 52-3).

Günümüz Lazistanı'nda çayın üretilmeye başlamasından sonra kasabalar önemli ölçüde büyümüş, alış veriş oranları büyük ölçüde artmış olsa da bu düzenek ciddi bir değişikliğe uğramamıştır. İdarenin ilçe birimleri kıyı boyunca dizilmiş şehirlerin etkili ticaret bölgelerine denk düşer; pek çok insan alışveriş işlerinin yanı sıra, hastanedeki, hükümet ya da belediyedeki işlerini de görür.[5] Artık ülkenin geri kalanından bölgeye taze ürünler getirilmektedir. Pazarda sürekli çalışan tüccarlar (bu tüccarlar arasında özellikle Hemşinlilerin sayısı fazladır) mallarını Rize'deki ve Trabzon'daki toptancılardan alır; hafta boyunca mallarını küçük kasabalarda pazarlamak için kendi küçük kamyonlarını kullanırlar. Kamyonetler ve dolmuşlar sayesinde hem köyde yaşayanlar hem de kasabalılar bütün yiyeceklerini pazar yerinden alabilir. Yol ağı da bazı malların, özellikle ekmeğin küçük dükkânlardan günlük olarak köylere gönderilmesini kolaylaştırır. Yani Lazistan halkı şehirdeki vatandaşlarla aynı ekmeği yer. Birçok ailede hâlâ özel günlerde mısır ekmeği yapılır; ancak günlük tüketimde beyaz ekmek çoktan mısır ekmeğinin yerini almıştır.

Pazar yerlerinden uzakta küçük dükkânlardan oluşan ağlar da çok genişlemiştir. Bakkallarda ülkenin her yerinde satılan bütün yiyecek markaları bulunur. Buzdolabı ve çamaşır makinesi gibi tüketim malları satan perakende dükkânları mallarını, alışveriş alanı olan küçük merkezî caddelerde bulunan dükkânlarında istif ederler. Fabrika yapımı modern mobilyalara gösterilen ilgi gibi bu mallara gösterilen ilgi de gitgide artmaktadır. Küçük lokantaların, pastanelerin, kahvelerin, fotoğrafçıların, avukat yazıhanelerinin, doktor ve dişçi muayenehanelerinin de sayısında artış olmuştur. Doktorlarla dişçiler devlet hastanelerinde çalışır; ancak hepsinin daha çok para kazandıkları muayenehaneleri vardır. İş yerlerinin çoğu aile işletmesidir; babadan oğula geçer. Bazıları da erkek kardeşlerce ya da daha uzak akrabalarla birlikte ortak işletilir. Pa-

5 Partilerin siyasî çıkarlarından ötürü son dönemlerde ilçe sayıları artınca (sözgelimi Hemşin) idarî birimlerle ticaret alanları arasındaki bu örtüşme gitgide zayıflamaya başladı.

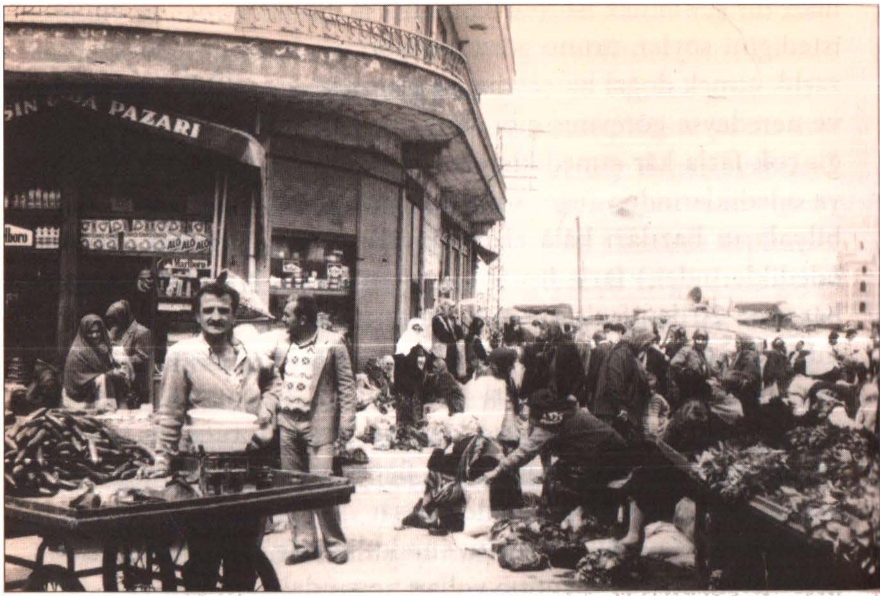
zar'daki böyle en büyük dükkân toplam on sekiz kişinin çalıştığı, il merkezi Rize'de bile büyük sayılabilecek bir fırındı. Ancak küçük işyerlerinin çoğu bir evi tek başına geçindirmekten uzaktır. Bu dükkânların bazıları sahiplerine ya da kiracılara dükkânı ziyaret edenlere sürekli çay ısmarlayabilecekleri toplumsal bir alan sağlar; bu, en az günlük ticarî işler kadar önemlidir. Başka bir deyişle alış veriş alanında toplumsal boyut hâlâ çok önemlidir. İnsanlar yiyecek ve giyecek gibi alacakları çoğu şey için hep aynı dükkânlara giderler. Tezgâhın arkasında aksini belirten koca bir pano asılı olmasına rağmen hep taksit yapılır. Bu, insanların geleneksel diye tanımladığı bir şekilde yapılır. Taksitlere bölünen fiyat, malın peşin fiyatından daha yüksektir; borç da genellikle çay satışından alınan ilk taksitle ödenir. İnsanlar faiz aldıklarını kabul etmezler ve aslında, ödenen fazla miktarı da geçen zamana göre ya da paranın değer kaybetme oranına göre sistemli bir biçimde hesaplamazlar (saha çalışmamız süresince enflasyon yıllık % 70 civarındaydı). Böylesi bir ortamda taksit yapılması, aslında zamana yayıldığı için dükkân sahibinin malları aldığı zamanki fiyattan daha az ödeyecek olan tüketiciye sunulan cömert bir yardım gibi algılanır.

Fiyat verme politikaları yüksek enflasyon oranı nedeniyle karmaşıklaşır. Birçok küçük iş adamı mallara alış için ödedikleri fiyatın üzerine küçük bir miktar koyarlar; bu miktar bazen % 10 gibi küçük bir orandır. İnsanlar genellikle taşıma masraflarını, bu malları bulmak ve ihraç etmek için harcadıkları zamanın maliyetini (sözgelimi bazı kumaş satıcıları mallarını almak için hep İstanbul'a gider) ve malları kendi dükkânlarında depolama maliyetini hesaba katmazlar. Mallar satıldığında, herhangi bir rasyonel kapitalist hesaplamayla bakıldığında, satıcı önemli ölçüde zarar eder. Ancak, mallara ilk ödedikleri fiyatı aştıklarında o gelire "temiz" kazanç derler. Bazı kalemlerin, özellikle ekmeğin fiyatı düzenlenir. Bakkal birçok malın fiyatını kendisi belirleyebilir; yine de bu konuda fazla esnek davranamaz. Ancak sözgelimi mobilyacılarda durum biraz daha karmaşıktır. Mobilyacılarda ürünlerin üzerine fiyat konul-

maz; bir şey almak isteyen kişi dükkâna girince önce ne almak istediğini söyler, ürünü gördükten sonra da fiyatını sorar. Pazarlık etmek doğal bir şeydir, ayıplanmaz, genellikle kısa sürer ve neredeyse görevmiş gibi algılanır. Dükkân sahiplerinin çoğu çok fazla kâr etmediklerini söyler ısrarla. Elbette toptancıya ödediklerinden (eğer ürünü kendileri yapıyorlarsa -ki mobilyaların bazıları hâlâ el üretimidir- hammaddeyle, emeğe ödediklerinden) fazla fiyata satmaları meşru bir şeydir; ancak bazen % 20'den fazla kâr koymanın İslâmî kurallara aykırı olduğu da söylenir.[6] Fiyatların büyük çoğunluğu rasgele belirlenir. Tüccarlar ne ödedikleri paraların ne de satıştan önce bir malı ne kadar depoda sakladıklarının hesabını tutarlar. Yerli iş adamlarının ancak çok azı ideal Batılı yatırımcı tipine uygun olarak en yüksek kârın peşinde koşar.

Geleneksel pratiklerdeki bu süreklilikle çağdaş Batılı caddelerde görülen iş yürütme yolları arasındaki zıtlıklar çok çarpıcıdır. Cuma öğle yemeği vaktinde gelirseniz faklılıklar daha da açık seçik görülür. Küçük kasabalarda birçok işyeri öğlen vakti yemek için dükkânlarını kapatmazken Cuma namazı vakti bölgedeki bütün ticarî ilişkiler neredeyse durur. Bu durumu kimse yadırgamaz. Civardaki askerî tesis komutanının memnun olmadığı birçok şeyden biri de buydu. Oradaki dükkânlarda ne kadar kötü hizmet sunulduğunu düşünüp kızan komutan bütün işlerini Rize'yle Trabzon'a kaydırmıştı. Küçük iş adamları, aralarında rekabet olmadığını sık sık tekrar eder. Rekabet olsa bile iç içe geçmiş bir sürü toplumsal ilişkiden örülü bir duvarın ardına gizlenmiştir. Sözgelimi kırk bin nüfusu olan Pazar ilçesinde sekiz eczaneden sonra 1992'de dokuzuncusu açıldı. Bunlardan sadece biri, talebi karşılamak için aile üyelerinin dışında başkalarına da iş olanağı sağlayan ve ana otobüs duraklarına yakın olanı, hızlı ve yoğun işliyor gibiydi. Öbürlerine ara sıra bir iki müşteri gelir; bu eczaneler rekabet etmek için hiçbir girişimde bulunmazlar. Eczacılar gelen

6 Schiffauer'in söylediği oran % 10'dur, Schiffauer 1987: 148. 60'lı yıllarda batı Anadolu'daki, bugün Lazistan'da hâlâ hüküm süren iş dünyası pratikleriyle "ahlakî kaygılar"ın ele alındığı bir çalışma için bkz. Benedict 1974.



Resim 3.1. *Pazar ilçesindeki pazar yerinde sebzelerin ve baharatların satıldığı köşe.*

müşterilerin çoğunu tanırlar, alışveriş esnasında başka şeylerden de konuşurlar. Küçük iş adamlarının çoğunun aksine eczacıların resmî nitelikleri edinmeleri gerekmektedir. Pazar'da eczacılık sektöründe ekonomik anlamda kazanç getirebileceğinden daha çok eczacı vardır; ancak eczacılar bu durumu felsefî açıdan kabul etmişe benziyorlar. Bu eczacılardan bazılarının bölgedeki doktorlarla sıkı ilişkileri vardır; doktorlar muayene saatlerinden sonra eczanelere uğrayıp çay içerler.

1983'ten 1991'e dek iktidarda olan Anavatan Partisi daha rasyonel bir iş ortamı yaratabilmek için çeşitli girişimlerde bulundu. 1985'te katma değer vergisi uygulaması başladı; gerçi düşük kârla çalışan küçük işyerleri vergi ödeyen öbür işyerlerine göre daha farklı bir muamele görüyordu. Vergi iadelerinin hazırlanmasında muhasebeciler önemli bir rol oynasa da uygulamaya konan yeni kuralların vergilendirme sistemini daha adil bir hale getirmediğine dair yaygın bir görüş vardır. Başarılı mütevazı aile işletmeleri, en zengin iş adamlarının sistemdeki deliklerden yararlanıp hiç vergi ödemediklerinden şikâyet-



Resim 3.2. Pazar yerindeki kadınlar, Pazar.

çidir. Bazıları da bankacılık sektöründe başarılı bir iş kariyerinden sonra kendi köyünde sınırları aşan lüks bir villa yaptıran Hemşinli'ye kızgındır. Devletin vergi sistemini düzenlemek ve daha adil bir sistem yaratmak için gösterdiği çabalara güvenen pek kimse yoktur.

Bazı iş adamları (ayrıca iş kadınları da - özellikle kadın kıyafeti satan dükkânları kadınlar işletir) artık fiyatlara daha sık zam yapıyorlar. Yurtdışında bağlantıları olanlar gibi bu iş adamlarının da, Alman markı ve Amerikan doları hesabı vardır. Gittikçe artan sayıda iş adamı yurt içindeki mağaza zincirlerinin ürünlerini satmak için fiyat listelerini sürekli güncelledikleri mukaveleler yaparlar; ancak bu, hiç pazarlık payı olmadığı anlamına gelmez. İşyerlerinde kısa dönemli kontratları olanlar bilançolarına ayrı bir özen gösterir. Çok iyi bir dükkân devren kiralandığında hava parası ödemek daha ticarî bir felsefenin yaygınlaştığının kanıtıdır; gerçi hava parası uygulaması yeni değildir.[7] Nasıl arz esnasında en yüksek düzeyde kâr

7 Krş. Magnarella 1974: 79.

etmeye daha çok dikkat ediliyorsa, tüketiciler de bir şey almadan önce piyasayı iyice araştırmaya daha çok dikkat eder. Birçok sektörde geçmişe oranla daha çok rekabet vardır. Bazı tüketiciler kendi köylerinden tüccarların ya da zanaatkârların, aralarında bir aile ilişkisi olmadığı sürece kendilerine iyilik yapmalarını beklemediklerini söylediler; hatta bazıları kendi köylülerinin onlara kazık atabileceğini söylediler.

İşyerleri değişik biçimlerde büyüyebilirler. Bazı bakkal dükkânları süpermarket olarak hizmet vermek için hazırlıklara başladı; öbür sektörlerdeki bazı uzmanlar da kasabalarının dışında başka dükkânlar açtı. Gerçi böylesi yöntemler hâlâ yaygınlaşmamıştır; insanlar zenginliklerini artırmak için başka yöntemler dener. Bazı fırıncılar başka faaliyetlere yönelmeye başladılar. Pazar'da işyeri gibi olan tek eczanenin sahibi çok enerji dolu bir adamdı, onun stratejisi ticarî dünyayı bırakıp emlak yatırımlarına yönelmekti. Şehirlerde emlak sektörü son dönemlerde canlandı. Ticaret merkezlerinde arazileri olan aileler bu arazileri devlete ya da özel girişimcilere satarak büyük kâr elde ettiler. Pazar'daki küçük işyerlerinin yarısı kira öder. Malı mülkü olanlardan bazıları alışveriş merkezlerinde yatırım yapmış; dükkânların çoğunu başkalarına kiralayıp birkaçını aile girişimi için ayırmıştır.[8] Yerli bir yatırımcı şehrin dışında, dağın tepesine on katlı bir bina yaptırdı. Bu binanın ilk başta turistlere kalacak yer sağlamak için yaptırıldığı aşikârdır; ancak sonunda dairelerden lüks olan üç tanesinde aile üyeleri oturmaya başladı, öbür yirmi daire de kiraya verildi. Bu yatırımcı daha sonra bu apartmanın biraz ilerisine Gürcülerle yaptığı kereste anlaşmalarından sonra ikinci bir blok inşa etmeye karar verdi. Anavatan Partisi'ne üyeydi; partinin "serbest pazar ekonomisi" politikalarını büyük bir şevkle destekliyordu.

Bu arada bu kişinin ağabeyi kasaba merkezinde geleneksel bir elbise dükkânı işletiyordu, kardeşinden çok farklı bir im-

---

8 Birçok kasabada alışveriş merkezlerini belediyeler inşa etmiştir; kiralar da özel sektörle karşılaştırıldığında düşüktür. Rize'de hemen hemen hepsi motor ticaretine ayrılmış, tek bir amaca yönelik yapılmış şehir merkezinden uzakta bir "sanayi bölgesi" vardır. Diğer şehirlerde de benzer gelişmeler gözlenmektedir.



***Resim** 3.3. Tarım aletleri satan geleneksel bir dükkân, Pazar.*

gesi vardı. Aile kuşaklardır bu işle meşguldü; ancak dükkânın bu son hali şimdi yetmişli yaşlarında olan, her gün dükkânda işlerin nasıl yürüdüğünü denetleyen babalarının eseriydi. Bazıları bu ailenin işlerinin İslâm'ın kıstaslarına her zaman uymadığını söyleseler de babaları her gün merkez camiinde namaz kılardı. Yaşlı adam ısrarla, borca girmenin günah olduğunu, bu yüzden hiçbir ailenin böyle bir yola girmesine izin vermeyeceğini söylüyordu. Depodaki elbiselerin günlük denetiminden, düzenli olarak İstanbul'a mal almak için giden en büyük erkek kardeş sorumluydu. Bu en büyük kardeşle girişimci olan, çok katlı apartmanı ortaklaşa işletiyorlardı; ancak bütün kiraları girişimci kardeş alıyordu. Büyük kardeşin kiracıların kiralarının finansal ayrıntılarıyla uğraşmak istemediği apaçık ortadaydı, zaten yerel siyasette de faal değildi. Bunun yerine babasıyla Mekke'ye Hac'ca gitmeyi tercih ediyordu. Özal döneminde en çok kâr edenlerde açıkça görülen yatırımcı ruha sahip olmayan bu en büyük kardeş, topluluk içerisinde en çok saygı göreniydi. Daha başarılı olan yatırımcı kardeşi eleştirenler, büyük kardeşi gerçekten namuslu, dini bütün biri olarak

gördükleri için aslında bütün aileyi eleştirmediklerini söylüyorlardı. Büyük kardeşin en büyük oğlu liseyi bıraktıktan sonra elbise dükkânında çalışmaya başlamıştı; bu yüzden dede, oğul ve torun bütün gün dükkânda beraber oluyorlardı. Bu işte çok gerekli olan pazarlıkta oğlunun pek de yetenekli olmadığını gören babası evlenmeden önce ona kiralık bir kuyumcu dükkânı açtı. Öbür oğullar işletme ve iktisat bölümlerinde üniversite okuyorlardı; ancak Pazar'da daha fazla kalıp kalmayacakları belli değildi. Bu ailenin üç dükkânın yanı sıra şehirde önemli bir kira geliri, ayrıca yakın bir köyde verimli çay bahçeleri vardı. Hayır işleri için sürekli kendilerinden bağış istendiğinden şikâyet etseler de buna güçlerinin yettiğini herkes biliyordu.

Son dönemlerde inşa edilen büyük binalar Lazistan'ın manzarasını dönüştürdü; bu süreçte birçok eski bina da yok oldu. Yeni yatırımcılar bölgedeki eski evlerin korunmasına pek değer vermiyordu. Bazı muhteşem binalar viraneye dönmüş durumda; devlet de bu binaların korunmasıyla ilgilenmiyor. Pazar yerlerinin çoğu merkezî yerlerde kurulmuştur, çoğunun çağdaş tesisleri vardır. Ancak hâlâ pazar yerlerinde orta yaşlı ya da yaşlı kadınların yumurta, süt ürünleri ve taze salatalık sattıkları köşeler de var. Pazarın yakınlarında zanaatkârlar geleneksel yöntemlerle odun sobası, kapı, yatak ve daha başka mobilyalar yaparlar. Bazıları da çay yaprağı toplamak için makas ve taşımak için el arabası gibi yeni ürünler yaparak değişen koşullara uyum sağlamıştır. Çok az dükkân sahibi birkaç yıllığına yanına çırak alır.[9] Kısacası, Lazistan'daki toplumsal kaynaşma için pazar merkezinde her pazarda bulunan küçük ölçekli işyerlerinin birleşmesi hâlâ çok önemli bir rol oynar. Çayın getirdiği zenginlik eski geçimlik ekonomiyi ortadan kaldırdıktan sonra artan alışveriş hacmi, ekonomiyi "toplumdan ayrıştırmamıştır."

9 Bazı durumlarda bölgeye göç edenlerin çocukları çırak alınarak çok ağır şartlarda çalıştırılır.

Çay sektöründeki sınırlı piyasalaşma

Bugünkü Lazistan'ın zenginliğinde her şeyden çok payı olan çay sanayisi, 80'li yılların ortalarına dek piyasadaki dalgalanmalardan etkilenmemiştir. Anavatan Partisi'nin vaatleri arasında geniş devlet tekellerini özel rekabete açmak da vardı. Parti için çalışanların çoğu (örneğin yukarıda sözünü ettiğimiz dinamik girişimci gibiler) Çay Kurumu'nun tamamıyla özelleştirilmesini de içeren radikal bir programın yürürlüğe girmesini ümit ediyorlardı. Hükümetse daha temkinli davranıyordu. 1985'te devletin çay üzerindeki tekelini kaldırdı, böylece özel sektör girişimcilerine Çay Kurumu'nun kırk beş fabrikasıyla rekabetin kapıları açıldı. 1986'da Çay Kurumu Çernobil nükleer felaketinden etkilenmiş yaprakları hiçbir şeyden şüphelenmeyen tüketicilere işleyip satmakla suçlanınca kurumun ününe gölge düştü. Bu olay, gelecek yıllarda bu sektörde faaliyet gösterecek ilk özel girişimcilere karşı kamu oyunda olumlu bir havanın doğmasına yol açtı. Ancak balayı sanıldığı kadar uzun sürmeyecekti.

1988'de ikinci ziyaretimizi yaptığımızda bu politikanın bazı sonuçları ortaya çıkmıştı bile. Bunlardan en göze çarpanı Ardeşen'e batıdan girerken ana yoldaki Lipton Yellow Label markasının çaylarını üretecek olan yeni fabrikanın reklam panosuydu. Bu fabrika, Çay Kurumu'nun fabrikaları kadar büyüktü. Kamu sektöründeki, aynı büyüklükte bir fabrika kadar çok iş olanağı sağlamasa da yapraklarını satacak başka bir fabrika bulan üreticiler ve yeni işçilerce sevinçle karşılandı. Sonradan Lipton'un marka adının sahibi ulusötesi Unilever şirketinin bu yatırıma fazla katılmadığı ortaya çıktı. Olabilecek en kaliteli ürünün sunulabilmesi için teknik alanda tavsiyelerde bulunuyordu; ancak anapara yatırımı, İstanbul'da bulunan bir Türk şirketinden geliyordu. Daha kaliteli çay için Türkiye piyasasında bir yer açmaya çalışıyordu. Lazistan'da üretilen en kaliteli ürün bile uluslararası piyasada rekabet gücünden yoksundu; çay üretilen öbür bölgelerdeyse hem üretim maliyetleri daha düşük, hem de çayın kalitesi daha yüksekti. Türkiye'de

üretilen Lipton Yellow Label dünyanın başka yerlerinde üretilenlerden bir hayli farklıydı.[10]

Daha başka büyük ölçekli özel fabrikalar da kuruldu ya da kurulmak üzereydi. Birkaç yerli işadamı da Çay Kurumu'nun tekelini kırmak için maliyetleri en düşük düzeyde tutmak amacıyla daha küçük ölçekli fabrikalar kuruyordu. Böylesi girişimlerden biri de Sümer'deydi. Çay Kurumu'nun kalite kontrollerini sıkılaştırdığı, yeni fabrikalar kurmayı durdurduğu 80'li yıllardaki hayal kırıklığından sonra insanların çoğu özel sektörü ilk başta coşkuyla karşıladı. Genç erkekler yeni fabrikaların inşaatında karşılarına çıkan iş fırsatlarının bu fabrikalar çalışmaya başlayınca sürekli işler haline dönüşeceğini umuyorlardı. Üreticiler de devletin tekelinin kırılmasıyla bir daha asla kontenjan sorunları yaşamayacaklarını, Çay Kurumu'nun beceriksizlikleriyle uğraşmayacaklarını umuyorlardı.

1992-3 yıllarındaki saha çalışmalarımızda özel sektöre bağlanan umutların ve beklentilerin boşa çıktığını gördük. Çay Kurumu sanayideki üstünlüğünü korumuştu. Üreticilere ödenen ücret hâlâ siyasî olarak belirleniyor, özel sektör fabrikaları da bu fiyata uyuyordu. Özel sektörle devlet sektörü arasındaki temel farklılık, yeşil yapraklar için üreticiye paranın ödenme zamanıydı. Devletin sahip olduğu fabrikalarda ödemeler mümkün olduğunca çabuk, bir ya da iki ay içinde yapılırken, artık tamamıyla Türklerin elinde olan Lipton dahil özel fabrikaların çoğu, ödemeleri uzun süre geciktiriyordu. Altı aylık, hatta daha fazla gecikmeler çok yaygındı. Üreticiler en çok bundan şikâyet ediyordu. Özel fabrikalarda çalışan işçiler de en çok maaşlarının geç ödenmesinden şikâyetçiydi. Paralar eninde sonunda nakit ödense de yüksek enflasyon oranı nedeniyle hem üreticiler hem de işçiler önemli ölçüde zarar ediyordu. Hatta ödemeler bazen işlenmiş çay şeklinde bile olabiliyordu. Büyük küçük pek çok özel fabrika iflas edince ne üreticilerin ne de işçilerin borçlarını tahsil etme umutları kaldı. Daha büyük işletmelerin sahipleri de şiddetli eleştirilere uğra-

10 Daha fazla ayrıntı için bkz. Hann 1990: 37-8.

dılar. Fabrikaları kurarken bankalardan ve kamu sektöründen ucuz kredi kullanıp bu kaynakları gizlice başka yere aktarmakla suçlandılar. Çay işletmelerinin iflası bu iş adamlarına pek dokunmadı; ancak işçilerle yaprak üreticileri üzerinde çok olumsuz etkileri oldu. Küçük işletmecilere karşı ihanete uğramışlık ve kızgınlık duygusu da hâkimdi. İstanbul'da yaşayan ve 1988'de köyüne yatırım yapmayı planladığı için övgüler alan işadamının 1992 yılı geldiğinde Sümer'de insan içine çıkacak yüzü kalmamıştı. Borç batağındaydı; yaptığı fabrika da viraneye dönmüştü.

Kamu sektörüyle özel sektör arasında bir seçim yapmaları gerektiğinde insanların kamu sektörünü seçmeleri şaşırtıcı değildir. Özel sektördeki iş sahiplerinin iş ahlakına sığmayan davranışları ile birlikte düşünürsek, devletin ödemeler konusundaki güvenilirliği saygıyı hak eder düzeydedir. Sadece en çok ürün aldıkları ve devlet fabrikasının kontenjan uyguladığı dönemlerde yapraklarını satabilecekleri başka alıcılar arayan ortalamanın üstündeki satıcılar özel sektörden memnundur. Üreticilerin kamu sektörüne duydukları güven tüketim örüntülerinde de kendini gösterir. Bölge halkının çoğu Çay Kurumu'nun çayını tercih eder, bölgede üretilen en kaliteli çayın bu olduğunu iddia ederler. Sadece "yüksek piyasa"da poşet çay piyasası (özellikle Lipton'unkiler) Çay Kurumu'nun çaylarıyla rekabet edebilecek güçtedir.

Bu durum hakkında bir iktisatçı daha çok şey söyleyebilir. Neoliberaller de haklı olarak piyasanın avantajlarından faydalanmak için devlet tekelinin kaldırılmasının hiçbir zaman yeterli olmayacağını belirtebilirler. Elbette Çay Kurumu'nun tamamıyla özelleştirilmesi daha radikal sonuçlar doğuracaktır. Ancak bir taraftan da pazar yeri mantığı sonuna kadar uygulansa Çay Kurumu'nun fabrikalarının çoğu büyük olasılıkla iflas etmiş olurdu. Ürünlerinin kalitesi kesinlikle düşerdi. Bütün bu "şöyle olurdu, böyle olurdu"lar ne olursa olsun insanların ne düşündüğü açıktır. Bölgedeki başlıca sanayide piyasa ilkesinin yayılışı ekonomiye kısa dönemli bir teşvikten başka bir şey kazandırmadı. İnsanlar birkaç yıl içinde "çay bitti" diye

şikâyet etmeye, başka alternatiflerin olmadığından yakınmaya başladılar.[11] Uzun dönemde bu durum, insanlar arasında daha da büyük kızgınlığa yol açtı. Serbest pazar ekonomisini şiddetle savunanlar bile ucuz, "sağlıksız" ithal çayların devletçe daha etkili bir biçimde denetlenmesi gerektiğini ve özel sektörde görevini kötüye kullananların cezalandırılmaları gerektiğini dillendirmeye başladılar.[12]

Tüketimciliğin ulusal filtresi

Lazistan'da çay sektöründeki pekçok insan, piyasayı yabancılarla rekabetten koruması için devletten destek bekler ve herkes Türk çayı tüketir. Bu bölümde bakış açımızı genişleterek insanların pazarlardan aldığı başka ürünlere bakacağız. Değişen tüketim örüntülerinin değişen tavırlar ve kimlikler hakkında çok şey ele verebileceği varsayımından yola çıkıyoruz.[13]

Hem yeni pazarların kurulmasında hem de yeni siyasî toplulukların oluşmasında medya önemli bir rol oynar. Basının laik modernleşmeci davaya sıkı sıkıya bağlı olmasını sağlamak için basını hep denetim altında tutan erken dönem Kemalistler, gazetelerin ne kadar önemli olduğunun farkındaydı. Ancak son dönemlerde basın üzerindeki denetim iyice gevşemiştir. Daha popülist gazeteler çıktıkça Cumhuriyet Halk Partisi'ne ve Kemalist geleneğe yakınlığıyla bilinen *Cumhuriyet* gazetesinin okur kitlesinde de azalma olmuştur.

11 Devlet 90'lı yıllarda bir alternatif olarak bölgede kiwi üretimini özendirmeye çalıştı. Sümer'de bazı aileler bu meyveyi yetiştirmeyi denedi; ancak birçoğu bu yeni girişime şüpheyle yaklaştı. 80'li yıllarda ipekböceği üretimi söz konusu olduğunda ona da şüpheyle yaklaşmışlardı. Sorun şuydu; devlet, ürünü almak için hiçbir sorumluluğu kabul etmiyordu. Devlet desteği de olmadan köylüler böyle bir riske girmeye değmeyeceğini düşünüyordu. Kiwi yetiştirenler de kiwileri çay bitkilerinin yerine değil de başka bir toprakta ya da ayırdıkları küçük bir alanda az miktarda ektiler.

12 Son dönemlerde yapılmış, hem kamu sektörünü hem de özel sektörü eleştiren bir çalışma için bkz. Özyurt 1997.

13 Lazistan halkının üreticilerden oluşan bir topluluk olmaktan çıkıp tüketime dayalı bir topluluk olma yolunda ilerlediğinden şikâyet edilen bir çalışma için bkz. Baran 1999: 7.

Sabah, *Hürriyet* ve *Milliyet* gibi gazetelerden oluşan ve sokaktaki adamın dilini kullanan, çıplak kadın vücutlarını, terörist saldırıların ve trafik kazalarının kurbanlarının kan revan içindeki fotoğraflarını sergileyerek okurları şoke eden bu boyalı basın, yine de devletle sıkı bağlar kurmayı başarmıştır. Siyasetçiler bu gazetelerin başyazarları ve kıdemli yazarlarıyla sıkı ilişkiler kurarlar.

Türkiye'de gazeteler görece pahalıdır. Gece taşımacılığı sayesinde Lazistan'a her gün bütün günlük gazeteler gelse de her eve gazete girmez. Hatta bazı evlere hiçbir zaman gazete girmez. İster şehirde olsun ister köyde olsun hemen hemen her evde televizyon vardır; radyonun hikâyesi daha da eskidir, ta 70'li yıllara dek uzanır. İnsanlar ülkenin geri kalanında ve dünyada neler olup bittiğini bu iletişim kanallarından öğrenirler. 80'li yılların ortalarına kadar radyo ve televizyonda da devlet tekeli vardı. Müzik ve drama gibi alanlarda kaliteli eserler üretilse de bu alanların eğlendirici potansiyelinden pek yararlanılmamıştır. Televizyon devlet ne isterse onu yayınlamıştır (sözgelimi Kurtuluş Savaşı törenlerinde saatlerce süren askerî geçit törenleri gibi); ancak bu yayınların seyircilerin ne kadarının ilgisini çektiği ya da program yapımcılarının haber bültenlerine ya da benzer programlara nüfuz ettirmeye çalıştıkları siyasî mesajların yerine ulaşıp ulaşmadığı açık değildir.

Bütün bunlar Anavatan Partisi 1985'te bu sektörü özel rekabete açınca değişti. Birçoğu Batı kanallarından ithal edilmiş eğlence programlarını yayınlayan özel kanallar gerçekten başarılı oldular. Spor programlarına büyük yer verilmeye başlandı. İnsanlar televizyonun önünde daha fazla vakit geçirir oldular. Kadınlar işi gücü bırakıp Meksika'dan ithal edilen pembe dizileri izlemeye başladılar, ne zaman bir araya gelseler Batı'da çekilen filmlerden konuşur oldular. Dükkânlarında televizyon olmadığı için müşterilerini kaybetmeye başlayacaklarını anlayan kahvehane sahipleri kahvehanelerine televizyon almaya başladılar. Televizyonları çekmeyen köylüler sürekli bundan yakınmaya başladılar; oysa eskiden böyle sorunları yoktu. Kısacası seyirci alışkanlıkları kısa bir sürede büyük değişiklikler

gösterdi. Ticarîleşmiş bir televizyon endüstrisi modernitenin göstergelerinden biriyse eğer Türkiye bu alandaki sınavı da 80'li yılların sonuna doğru geçti.

Turgut Özal'ın başbakanlığı ve cumhurbaşkanlığı döneminde Türk medyasında hızla değişen tek şey televizyon değildi. Basın yayın organlarının artışıyla birlikte popüler müzikte de büyük bir patlama yaşandı. Batı tarzı baleyle, orkestra müziği başkentte kamu teşvikleri almayı sürdürdü; devlet de ulus oluşturma projesinin bir parçası olarak halk müziğini desteklemeye devam etti. Ancak, Lazistan'da gün be gün İstanbul'dan getirilen en son arabesk kasetleri alan genç müşterilerin sayısı arttı. Kökenleri 40'lı yıllardaki Mısır filmlerinin müziklerine dayanan ve her şeyden önce büyük şehrin müziği olan arabesk, insanların duygularına devletin desteklediği popüler müzikten ve herhangi bir Batı tarzı müzikten daha çok tercüman oluyor, kendilerini daha iyi ifade etmelerini sağlıyordu.[14] Arabesk tarzlar gençlerin hissettikleri kimlikleri ifade edebiliyordu. Film yıldızları, siyasetçiler ve mankenler gibi arabesk yıldızlarının da özel hayatı basında büyük yer alıyordu.

Aynı ilgi seçkin sporculara (bu alanda fazla kadın yoktur) da gösterilmeye başlandı. Kemalistler de öbür ulusal hareketlerin uygulayıcıları gibi modernleşme dürtüsündeki disiplin ve gayret için sporun erdemlerini vurguluyordu. Ancak, okullarda bile zorunlu olmasına rağmen Lazistan'daki çok az insan düzenli olarak spor yapar; kadınlar hiç yapmaz. İnsanların spor yapabilecek olanakları çok kısıtlıdır. Bunun yerine insanlar televizyondaki karşılaşmaları seyreder, gazetelerin spor sayfalarını okurlar. Futbol en çok ilgi gören spordur; İstanbullu üç büyük futbol takımının Lazistan'da çok taraftarı vardır.[15] Bu takımlar 80'li yılların ticarî ortamında özel sektörde yeni sponsorluk anlaşmaları yaparak yerlerini sağlama aldılar. La-

14 Bkz. Stokes 1992, krş. Özbek 1997.

15 Trabzon'da 1967'de kurulan Trabzonspor, kuruluşundan beri Galatasaray, Beşiktaş ve Fenerbahçe'ninki kadar önemli başarılara imza atmıştır; ancak Lazistan'a bu kadar yakın oluşu bile bölgede çok fazla desteklenmesine yol açmamıştır. Rizespor'a da destek azdır, hatta 90'lı yıllarda takımın performansı kötüleştikçe neredeyse yok denilebilecek bir seviyeye düşmüştür.

zistan'daki çocukların çoğu bu takımların formalarını giyerek büyür; ilkokuldan mezun olmadan hepsi ömür boyu tutacağı takımı seçmiştir bile. Köyde yaşayan kadınlar ve kızlar arasında bile coşkulu taraftarlar vardır. Bu takımlar Avrupa takımlarıyla karşılaşırlar ve oyuncuları da yabancı takımlara transfer olur. Bu takımların performansı aynı zamanda ulusal gurur meselesi olarak da algılanır. Uluslararası müsabakalarda bir Türk takımının başarısına rakip takımın taraftarları bile sevinir. Millî takımın hem 1996'da hem de 2000'de Avrupa Şampiyonası finallerine katılmaya hak kazanması, halk tarafından büyük bir coşkuyla karşılanmıştı.

Lazistan gibi refah seviyesi görece yüksek olan bir bölge, şehirleşmiş Batı toplumlarının kendilerine hem medya hem de enformel birçok toplumsal kanal yoluyla aktarılan tüketim örüntülerini taklit eder. Bu örüntülerin çoğunda bir Türk etkisi vardır; gerçi artık Türkiye'nin her yerinde küresel kapitalizmin birçok ürününü bulmak da mümkündür. Küçük yerlerde genç erkeklerle genç kadınlar İstanbul tarzında giyinmeye dikkat ederken daha yaşlı kadınlar, ellerinden geldiğince, takılarda son modayı takip etmeye çalışır. Gazetelerin çoğu evlerin dekorasyonu ve mobilyaların döşenmesi konusunda ekler verir; temel çerçeve de ulusaldır. İnsanların İstanbul'dan aldıkları şeylerin, popüler müzikteki arabesk tarzda olduğu gibi kozmopolit kökenleri olsa da bunların hepsi öznel olarak Türkmüş gibi yaşanır.[16] Karadeniz bölgesinin en iyi kemençecileri ve zurnacıları da kasetlerini İstanbul'da kaydederler. Kasetleri bütün şehirlerde, ayrıca Kuran'dan mayoya kadar her şeyin satıldığı Rize'de 1999'da açılan Gima Süpermarket'te bulunur. Gima'da satılan ekmekler arasında bölgenin özel ekmeği olan mısır ekmeği de mevcuttur. Küreselleşmenin en çok kutsanan nesnesi McDonalds fast-food zinciri bile, burada kısmî bir dönüşüm geçirmiştir. 1999 yılı geldiğinde McDonalds'ın Lazistan'da şubesi yoktu; ancak Trabzon'un en işlek köşesinde bir tane açılmıştı. Trabzon şubesi yerel mimarinin

16 Çağdaş kapitalist tüketimcilikte küresel ve yerel güçlerin etkileşimine dair antropolojik çalışmalar için bkz. Friedman 1994.

ve halk danslarının büyük imgeleriyle süslenmişti; reklamını da ailevî değerlere seslenerek yapıyordu.

Bu noktada piyasanın ulusal düzeyde toplumsal kaynaşmada nasıl güçlü bir etken olabileceğini görüyoruz. Piyasa, devletin "tepeden" birleştirme faaliyetlerini, reklamın ve medyanın şekillendirdiği moda ve zevkler gibi alanlardaki toplumsal yargılarda kökleri olan "tabandan" bir süreçle bütünler. Lazistan bir Türk tüketiciler topluluğunu yeniden üreten günlük törenlere çay sayesinde önemli bir katkıda bulunmuş oluyordu. Ancak her ürünün böyle iyi, birleştirici özellikleri yoktur. Marx, Polanyi ve birçok başka isim, piyasaların vatandaşları birbirinden uzaklaştırdığını, toplumun geleneksel temellerini çökerttiğini ve insanlar arasında yeni düşmanlıklar yarattığını söylerken haksız değildir. İnsanlar oyuna eşit şartlarda başlasa bile statü yarışı hep bir gerilim yaratır. Zaten insanların oyuna eşit şartlarda başlaması da çoğu zaman hayaldir. Güneydoğu Anadolu'nun bazı fakir bölgelerinde insanlar oyuna dahil edilmezler bile. Lazistan'da da insanların çoğu belli bir dereceye kadar da olsa oyuna dahildir; ancak aralarında farklılıklar vardır. Özal döneminde izlenen piyasa yanlısı politikalar toplumsal farklılaşmayı artırmıştır; bu durum bölgede de sık sık konuşulur. Sözgelimi, hayatlarını sadece çayla kazanan fakir köylü aileler bu sektörde kötüye giden ekonomik eğilimler nedeniyle çok sıkıntı çekmiştir. Öbür tarafta ise, meslek sahiplerini, üst düzey devlet memurlarını ve iş adamlarını kapsayan "sosyete" denen tabaka vardır. İş gezilerine otobüsle giden bazı iş adamları artık İstanbul'a Trabzon'daki havaalanından kalkan uçakla gidebilmekte. Başarılı emlak yatırımları, ya da ileride ele alacağımız açık sınır politikalarıyla ilgili işleri sayesinde bu işadamlarının serveti her geçen gün artıyor. Düzenli olarak arabalarını yeniliyor, Batı'dan ithal edilen lüks mallara ilgi duyuyorlar. Bazıları servetlerini cami inşaatlarına ya da gençler için açılan Kuran kurslarına bağışta bulunarak meşrulaştırmaya çalışıyor. Bazıları da paralarını Mekke'de, ruhanî tatmin ve dinî hediyeliklerin yanı sıra dünyanın herhangi bir köşesinden alabilecekleri dünyevî eşyaları almak için saçıp savuruyor.

Rus pazarları

Anavatan Partisi'nin piyasa ilkesine bağlılığı 80'li yılların sonundan itibaren Lazistan halkı için önemli sonuçlar doğurdu. Başbakan Turgut Özal "Karadeniz Ekonomik İşbirliği" bayrağı altında Türkiye'nin o zamanlar hâlâ sosyalist olan komşularıyla daha sıkı ilişkiler kurmanın yollarını aradı.[17] 1988 yazında, bir Lazi kasabası olan Sarp ile Özerk Gürcistan Cumhuriyeti'nin Acaristan Özerk Bölgesi arasındaki sınır 30'lu yıllardan sonra ilk kez törenle açıldı. Türkiye'yle Mihail Gorbaçov'un Sovyetler Birliği, ticaret ilişkilerini geliştirme kararı aldılar. Bu sınırın uluslararası bir geçiş noktası olarak hizmet vermesi amaçlanmıyordu; daha çok iki taraflı ticareti kolaylaştıracaktı. İki tarafta da vize ve pasaport almak hâlâ zor olduğu için sınırın açılması ilk başta Lazistan'ı pek etkilemedi.

Açık sınır politikasının ancak 1990'ın sonunda Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Lazistan üzerinde önemli etkileri oldu. Yeni kurulan Gürcistan Cumhuriyeti için 90'lı yılların başları siyasî karışıklık ve şiddet yıllarıydı. Rusya doğrudan ya da dolaylı olarak Abazya'daki ayrılıkçı hareketi destekliyordu. Eduard Şevardnadze 1992'de Tiflis'te iktidarı ele geçirdiğinde ülke siyasî bir kaos içerisindeydi; devlet, topraklarının büyük bölümünde hiçbir şekilde düzeni sağlayamıyordu. Eski Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra merkezî sosyalist ekonominin de çöküşü üzerine ülkede korkunç ekonomik koşullar hüküm sürmeye başladı. Büyük değişikliklerin yaşandığı bu koşullar altında Sarp'taki sınır, ekonomide bir cankurtaran görevi gördü. Eski komünist yetkililer artık yolculuk için gerekli belgeleri onaylamaya hazırdılar; Türk yetkililer de ticareti her düzeyde geliştirmeye çoktan hevesliydiler. Küçük tüccarlar sadece Gürcistan'dan değil eski Sovyetler'in dört bir tarafından Türkiye'ye akın akın gelmeye başladılar. En azından başlangıçta bu ticaretteki temel kanal Lazistan'dı; tüccarların çoğu da Lazistan'dan öteye hiç yolculuk etmediler. Böl-

17 Bkz. Hale 1995: 57-61.



Resim 3.4. Pazarlılar, Lada marka otomobilin bagajında satılanlara bakıyor.

gedeki küçük kentler hemencecik *Rus pazarı* adını alan yepyeni bir olgu ile karşı karşıya kaldılar; aslında tüccarların çok azı etnik Rus'tu. Özellikle 1992-3 yıllarındaki saha çalışmamız sırasında bu pazarlar hem büyük bir çekime hem de büyük tartışmalara sahne oluyordu.[18]

İlk olarak, bu yeni ticaretin doğrudan ekonomik sonuçları olduğu çok açıktır. Tüccar turistlerin tek amacı ülkelerine olabildiğince çok dolarla dönmekti. Bu yüzden Türkiye'de kaldıkları süre boyunca ülkelerinden getirdikleri yiyecekleri yiyip, kendi arabalarında ya da otobüslerinde (turistlerin büyük bir bölümü otobüslerle kafileler hainde geliyordu) uyuyarak mümkün olduğunca az para harcıyorlardı. Ancak yine de kış aylarında kalacak yere ve yiyecek yemeğe ihtiyaç duyuyorlardı. Sonuçta, çeşitli küçük otellerde kalmaya, seyrek de olsa lokantalara gitmeye başladılar; Türkiye'de sınırın ötesindekiler-

18 Bu konulardaki daha ayrıntılı çalışmalar için bkz. Hann ve Bellér-Hann 1998. Bulgaristan bağlamında karşılaştırmalar için bkz. Konstantinov 1997.



Resim 3.5. Pazar ilçesinde pazarın kurulduğu gün, Nisan 1992; Rus pazarları en popüler günlerini yaşıyor.

den daha ucuz olan malları stoklayan dükkân sahipleri, büyük kâr elde ettiler. Sınırın ötesinde birçok malın hiç bulunmaması, Türk yatırımcıları için büyük fırsatlar demekti.

Ancak bölgedeki birçok dükkân sahibi, tüccar turistlerin tanklarından arta kalan mazot gibi birçok dayanaklı dayanıksız tüketim malının yanı sıra, getirdikleri sosyalist dönemden kalma ucuz mamuller yüzünden zarar etmeye başladı. Lazistan'da pek de zengin olmayan ailelerin çoğu bu mamulleri tercih ediyordu. Eskiden güçlerinin yetmediği birçok mutfak eşyasını ve mutfak aletini alabiliyorlardı. Birçok dükkân sahibi işinden oldu; tabii ki bu ithal ürünlerin ne kadar kalitesiz olduğundan yakınıyorlardı. Öbürleri de, sözgelimi giyecek satanlar, daha sonra dükkânlarında satmak üzere bu tüccar turistlerden mal almaya başladılar. Bazı terziler, Türkiye'de üretilen hazır kıyafetler yerine eski Sovyetler Birliği'nde üretilen kumaşlardan ve ipekten dikme giysileri tercih edenler olunca kazançlarına kazanç eklediler.

Bazı açılardan bu pazarlar herhangi bir iktisatçının tahmin edebileceği şekilde işledi. Işlem gören bazı nesneler "denge" fiyatında değiş tokuş edilen kalemlerdi. Arzda herhangi bir büyüme, fiyatların düşmesine neden oluyordu ya da tam tersi. Malların Türkiye'ye gelişi çok düzensiz olduğu için bu durumu adamakıllı sınama fırsatımız olmadı. Fiyatların sınıra yakın yerlerde daha ucuz olduğu; çünkü tüccarların kıyıya yakın yerlere mallarını nakletmek için ödedikleri yüksek nakliye ücretlerini karşılayabilmek için mallarını daha fazla fiyata sattıkları iddia edilse de bölgenin çeşitli yerlerinde standart kalemlerin fiyatlarında farklılıklara rastlamadık. Genellikle herkes birbiriyle iletişim halinde olduğu için hem satıcılar hem de alıcılar neyin nerede kaça satıldığını öğrenebiliyordu. Bu pazarların toplam makroekonomik etkilerini değerlendiremesek de hiçbir şey alma niyetinde olmadığı halde bu pazarlarda sadece ne olduğunu görmek için gezen insanların sayısı bizi çok şaşırttı. Hatta bazen yeni bir otobüsün geldiği duyulursa pazara günde birkaç kez gidenler bile oluyordu. Pazarlar bütün toplumsal çevrelerde tartışılan bir konuydu. Ne satılan ürünler ne de onları satanlar bölgede daha önce görülmüştü. Yerel zevkleri ve tüketici tercihlerini ilk başlarda pek etkileyememiş olsalar da bölgede yeni oluşları insanlar arasında heyecan yaratıyordu. Ancak istisnalar da yok değildi; sözgelimi çocuk oyuncakları satanlar bölgede nicedir ihmal edilen bir alanı doldurmuştu. Alakâsız dinî imgelere de bir talep vardı. Bölgenin seçkinleri kristal vazolar, küllükler ve kâseler toplamaya başladı. Kadınların bazıları işlenmiş ipek ve keten gibi kumaşları istiflediler. Çocukları çoktan büyümüş bir aile oyuncak bebeklerden etkileyici bir koleksiyon oluşturdu. Ancak insanlar genellikle ihtiyaçlarına göre temel eşyalar alıyordu.

Bölge halkı bu ziyaretçilerle karıştırılmalarına yol açacak giysileri ya da takıları satın almamaya özellikle dikkat ediyordu. Bu tüccar turistler halkın gözünde fakir, komünizmin başarısızlığı yüzünden çok zor hatta aşağılayıcı koşullara katlanmaya çalışan insanlardı. Eğer aynı dine inanıyorsanız böyle insanlara acırsınız; ancak yerli tüketicilerin çoğu bu tüccarlara

karşı bir üstünlük duygusu hissediyorlardı. Aslında üstünlük duygusu, birçok Türk vatandaşından uzak bir duygudur. Kemalizm söylemi, Türkleri birçok Batı ülkesinden ayıran Batılılarla Türklerin yaşam standartları arasındaki farkı asla gizlememiştir. Türkler, Türk sanayisinin ürünlerini yabancı rakipleriyle karşılaştırıp kendi ürünlerini kötülemeye alışıktır. Sadece seçimlerde sol partilere oy verenler değil, Türkiye'deki birçok insan, sosyalist ülkelerde üretilen ürünlerin kalitesinin de Batı'da üretilenler gibi yüksek olduğunu varsayardı. Bu yüzden bu tüccar turistlerin gözle görülür bir biçimde fakir olduğunu, pazarladıkları ürünlerin de Türkiye'de üretilenlerden kalitesiz olduğunu keşfetmek Lazistan'dakileri şaşırtmıştır. Ucuz oldukları için bu ürünleri alanlar bile kalitelerinden şikâyet ediyordu. Türk lirası istikrarsız olduğu için birikimlerini döviz hesabında tutanlar artık durumu başka bir bakış açısıyla değerlendiriyordu. Türk lirası dolara çevrilebiliyordu, sırf bu bile Türkiye'nin başarılı kapitalist ekonomisinin simgesiydi.[19]

Bütün bu nedenlerden dolayı bize göre Rus pazarları Lazistan halkı için bölücü olmaktan çok birleştirici bir etki yaratmıştır. Bunu ilk bakışta tahmin etmek kolay değildir. Sınır açılıp da Gürcistan'dan, bazıları Lazuri'ye çok yakın bir dil (Megrelce) konuşan tüccarların gelişiyle birlikte, Lazilerin, en azından tarihî olarak Anadolu'dan çok Kafkaslar'la bağlarının olduğunu farketmeleri beklenebilir. Ancak biz böyle bir şeye rastlamadık. Laziler bölgede yaşayan diğer insanlarla karşılaştığında bu tüccarlarla belki daha kolay iletişim kurabiliyorlar-

19 Bu bölgedeki Rus etkisi yeni olmadığı için sınırın doğuya açılmasının sonuçları daha önceki dönemlerdeki tavırlarla karşılaştırılabilir. Osmanlı Lazistanı'nın Rus İmparatorluğu'yla güçlü ticaret ilişkileri varken Rus parası kullanılıyor ve büyük değer görüyordu (Marr 1910: 616-19). Lazistanlıların doğu komşularına karşı hissettikleri, Lazi erkeklerin Marr'a 1910'da söylediklerinin bir tekrarı gibiydi. Rusya'yı toprakların birkaç kişinin elinde toplandığı fakir ve geri kalmış bir ülke olarak görüyorlardı. Buna karşılık Lazistan'da "her işçinin biraz malı mülkü vardı" (*a.g.e.*: 555). Herkes Rusya'da özgürlük olmadığını biliyordu (*a.g.e.*: 625). Ancak Rus yanlısı olanlar, Rusların eğitimdeki üstünlüğünü vurguluyordu (*a.g.e.*: 561). Birçok tüccar ve göçmenin Rusça bilmesine rağmen Laziler arasında Rus kültürüne dair en küçük bir bilginin dahi olmaması Marr'ı şaşırtmıştır; Marr'ın değerlendirmelerine bakılırsa Laziler daha çok Osmanlı-Türk dünyasıyla bütünleşmişti (*a.g.e.*: 624-5).

dı; ancak onlara göre de bu tüccarlar tamamıyla yabancı, Sovyet, sosyalist ve fakirdi. Bazen Müslüman oldukları için bu tüccarlara merhamet edilmesi gerektiğini söyleyenler oluyordu; ancak bu durum, herhangi bir dayanışma bağının kurulabilmesi için asla yeterli olmadı.[20]

Bu pazarlara karşı halkın hisleri yalnızca ekonomik durumdaki ve siyasî tarihteki farklılıklarla şekillenmedi. Lazistan'daki birçok insan Rusları "pis" diye aşağılamaktadır. Sadece araçlarında yatan tüccar turistlerin görünüşlerine ya da mallarını satmak için kullandıkları yerlerdeki kötü temizlik koşullarına pis demiyorlardı. İnsanlar arasında ahlakî açıdan rahatsızlık yaratan başka bir şey de seksti. Cinsellik, toplumsal insan davranışlarının piyasa mantığına kolaylıkla uymayan bir boyutudur; devlet yasalarıyla da sık sık düzenlenmeye çalışılır. Cumhuriyet Türkiyesi fuhuşu tamamıyla ortadan kaldırmaya çalışmamıştır; ancak genelevleri büyük şehirlerle sınırlı tutarak bu sektörü düzenlemeye çalışmıştır. Lazistan'daki insanlar Trabzon'daki "kırmızı ışık bölgesi"nin ancak son dönemlerde ortaya çıktığını belirttiler; 80'li yıllara gelindiğinde seksin meta biçiminde sunulduğu en yakın yer 800 km uzaklıktaki Ankara'ydı. Bunu, kadınların namusuna ve şerefine, belki de Anadolu'nun birçok yerinden çok daha fazla önem verildiği bu bölge (sadece Lazistan değil, bütün Karadeniz) bağlamında değerlendirmek gerekir.[21] 90'lı yılların ilk başlarında Rus pazarları açıldığında, yeni, daha önce hiç görülmemiş fuhuş biçimleriyle sıkı bir şekilde ilişkilendirilen bu pazarlara karşı tavırları anlamada bu kilit bir öğedir. Cinselliğin karşı cinsle, kişinin eşiyle bile kolay kolay konuşulmadığı Lazistan'da eski

20 Rize ve daha batıdaki ilçelerle karşılaştırıldığında Lazistan'ın doğu kesimlerinde bu tüccarların kendi ülkelerindeki ekonomik durumlarına daha da acımayla bakıldığını işittik. Sınıra ne kadar yakınsanız, bu ziyaretçileri Türkiye'ye gelmeye zorlayan yoksulluğu daha da iyi görme fırsatınız oluyordu. Bazıları Arhavi ve Hopa'da durmak zorunda kalıyordu; çünkü paraları olmadığından mallarına daha fazla fiyat verecek müşteriler bulmak için daha öteye gidemiyorlardı. Sınırın açılmasının Gürcistan'daki etkileri için bkz. Pelkmans 1999.

21 Karadeniz Bölgesi'nin öbür yerlerinin ele alındığı bir çalışma için bkz. Meeker 1970, 1976, 1996; Schiffauer 1987; Strasser 1995.

komünist ülkelerden gelen bu fahişelerin görünüşleri elbette tartışmalar yaratıyordu. Sarp kapısından girenlerin çoğu Trabzon'a yöneliyordu ve burada yapıp ettikleri medyada geniş yer buluyordu. Ancak Rize ve birçok başka kıyı şehri de pastadan payını alıyordu.[22]

İnsanların pazar yerleriyle fuhuşu bu kadar ilişkilendirmesi nesnel olarak haklı değildi. Halk arasında nataşalar diye bilinen fahişelerin çok azı pazarlara gidiyordu. Pazarlardaki tüccarların çoğu erkeklerle yaşlı kadınlardı. Fahişeler ucuz otellerde kalıyor ve bazıları kimliklerini gizlemek için yanlarında tüccarmış gibi mallar taşısa da herkes (özellikle de öbür tüccarlar) onların pazarda işi olmadığını biliyordu. Bazıları müşterileriyle gündüz buluşuyordu; lokantaların bazı bölümleri de müşterileriyle bağlantı kurabilsinler diye onlara ayrılmıştı.[23] Ancak fahişelerin çoğu işlerini ticaret için özel olarak inşa edilmiş ya da ayrılmış bu yerlerde, çoğu zaman alkol eşliğinde, gece görüyordu. Kadınların çoğu çift olarak ya da küçük gruplarla geliyorlardı; ancak gece erken saatlerde gazinolarda daha büyük gruplar oluşturuluyordu. Genellikle sözle anlaşmıyorlardı; bu kadınlar ya dansa kaldırılıyor ya yemeğe ya da başka bir yere davet ediliyordu. Erkekler otellerine kadar onlara eşlik ediyor ya da belki beraber sahilde gözlerden ırak bir köşeye çekiliyorlardı. Bazı kadınlar bütün faaliyetlerini kendileri yürütüyora benziyordu; daha üst düzey organizasyonları daha yaşlı kadınlar yürütüyordu; erkek pezevenkler yok denecek kadar azdı.

Bu fahişelerin bu işi yapma sebeplerini ya da toplumsal arka planlarını derinlemesine araştırma fırsatımız olmadı. Pazar yerlerinde birkaç kadınla yaptığımız konuşma ve kişisel tecrübelerimiz yabancı bazı kadınların bölgedeki erkeklerin ilgisin-

22 Lazistan'ın küçük kasabalarındaki birçok insanın bu deneyimden bu kadar nefret etmesinin sebebi belki de daha çekici ve daha genç olan kadınların pek de çekici olmayan daha yaşlı kadınları sınır bölgelerinde bırakarak doğrudan Trabzon'a ya da batıya gitmesidir.

23 Bazı lokantalarda zaten sadece erkeklerin oturduğu bir bölümle aile salonu denilen kadınların da yemek yediği başka bir bölüm daha vardı. Kendileri için ayrılan bu yer yukarıdaki amaca hizmet etmeye başlayınca yerli aileler sadece erkeklere ayrılan bölümde yemek yemek zorunda kaldılar.

den hiç de hoşlanmadıklarını gösterdi. Bu kadınlar "kültürsüz" insanların kendilerini sürekli rahatsız ettiğinden söz etti, bazıları da bölgedeki erkekleri "hayvanlar" olarak tanımladı.[24] Bu anlamda ekonomik düzeyleri bölge halkından düşük olan tüccar turistler kendi "kültür" seviyelerini onlardan yüksek görüyordu. Başka bir deyişle iki taraf da diğer tarafın üzerindeki etkisinin tam olarak farkında olmasa da birbirlerini karşılıklı olarak ahlakî bir çöküş içinde görüyordu. Pazar yerlerindeki tüccarlar fahişeleri aşağılıyordu; ancak buna, ülkelerindeki yoksulluğun sebep olduğunu vurgulayarak durumu hafifletmeye çalıştılar. Türk basını meselenin finansal yönünü vurgulayıp dikkatleri piyasanın nihaî seviyesine yoğunlaştırıyordu. Moskova kadar uzak bir yerden bile nitelikli ve çekici sarışın Rus kadınları Trabzon veya İstanbul'da kazanabilecekleri büyük paralar için geliyorlardı.

Lazistan'daki yerli kadınların durumu ise tamamıyla farklıydı. Bu yeni fahişelik, hem kadınların hem de erkeklerin bölgedeki geleneksel kadın sömürüsü stereotiplerini yeniden ortaya çıkarmasına yol açtı. Kadınlar da erkekler de, erkeklerin yabancıları neden çekici bulduklarını açıklarken, kadınlar üzerindeki ağır fiziksel iş yükünü vurguladılar. Köydeki kadınlar durumu "çabuk yıpranıyoruz" diye açıklıyordu.[25] Trabzon'da kendilerini "feminist" olarak tanımlayan bir grup orta sınıf kadın, yabancı kadınların fahişeliğinden çıkarılacak en önemli dersin yerli kadınların egzersize, giyim kuşama, saç bakımına ve makyaja daha fazla para harcamaları ve fahişelerden erkekleri için kendilerini nasıl çekici göstereceklerini öğrenmeleri olduğunu söylediler. Bunları söyleyenlerden bazıları hayatları

---

24 Yerel basında yabancı kadınların rahatsız edildiğine dair haberler yer almıştır; ancak kullanılan sözcükler dikkatle seçilmiştir; sözgelimi "Rus turistler Karadeniz Bölgesi insanını (yani bölge erkeklerini) *çok görgüsüz ve tecessüse meyyal* kişiler olarak görüyor." Bkz. *Ardeşen'in Sesi*, 4 Aralık 1990.

25 Ardeşen gazinosunda BBC World Service muhabirinin röportaj yaptığı bir Lazi erkeği de aynı şeyi söyledi. Bölgedeki kadınların çok fazla çalıştığını kabul ediyordu. Sözlerine çekici yabancı kadınlarla yaşadıklarının kendisi için heyecanlı bir deneyim olduğunu söyleyerek devam etti. Röportaj 3 Temmuz 1997 tarihinde yayımlandı.

boyunca köye adımlarını bile atmamış, köydeki kadınların yükünden hiç haberdar olmayan kadınlardı. Türk erkeklerini aşağılarken ve yabancı kadınları kötülerken keskindiler, ancak ileri sürdükleri çözümler hiç de gerçekçi değildi.[26]

Pazar'daki kadınlar da bu işin ahlaksızlığına lanet okuyordu. Kaymakama ve valiye dilekçe yazıp aile bütçelerine zarar verdiği ve aile hayatlarını mahvettiği için bu işe bir son vermelerini istediler. Bölgede namus denen şeyin kalmadığını vurgulayan dinci parti bu hislerin ifade edilmesinde başı çekiyordu. Buna, AIDS tehdidine dair üretilen hayalî söylentiler eşlik ediyordu. Erkeklerin cinsel arzularını tatmin etmek için nasıl utanmadan eşlerinin altınlarını ellerinden aldıklarına, gençlerin bir önceki kuşağa nasip olmayan tatlı zevkler için ailelerinden nasıl para yürüttüklerine ya da yabancıları soyduklarına dair söylentiler ayyuka çıkmıştı.[27] Bu hikâyeler asılsız söylentilerden ibaret değildi. Sümer'de genç bir erkek yeni edindiği "arkadaş"larıyla Gürcistan'a gitmek için eşini ve yuvasını terk etti. Parasını son kuruşuna dek harcayıp büyük bir mahcubiyet içinde geri dönüp ailesinden af diledi. Elbette duyduğumuz hikâyelerin hepsinde kadınların çaresizliği söz konusu değildir. Bazı kadınlar aile bütçesinin ve yeni iş girişimlerinin ve çocuklarının evliliklerinin kendi denetimlerinde olduğunu göstermek için, özellikle bazı önemli davalar sırasında, fahişelik işinin kötü ününü kullandı. Geleneksel hukuka göre üstlerine geçirmedikleri topraklardaki paylarını mahkemeyle ala-

26 Daha fazla ayrıntı için bkz. Bellér-Hann 1995b. Rus kadınlarının bölgeye gelişi Laziler için yeni bir şey değildi. Marr, yaşlı olsun genç olsun çalışmak için uzun süreliğine Rusya'ya giden erkeklerin çoğunun Rusya'dan Hıristiyan eşlerle döndüğünü belirtir; sonuç olarak o zaman Atina'da (Pazar) 800 Rus kadını yaşıyordu. Ancak Rus gezginin yazılarında, aldatılan yabancı kadınlardır. Lazi fırıncılar kendilerinin Hıristiyan olduklarını, Hıristiyan topluluklara gelin gideceklerini söyleyerek Rus kadınlarını kandırmıştır. Gerçeği ancak denize uzak yalıtılmış dağ köylerine getirilince öğrenmişlerdir. Sonuçta Lazi kadınların zor yaşamına ayak uydurmuş, Islâm'ı kabul edip Lazuri öğrenmişlerdir (Marr 1910: 619-20).

27 Bazıları bu durumun kadınların iddia ettiği gibi yeni olmadığını belirttiler. Önceki yıllarda da erkekler eşlerine ait altınları alıp satarmış. Rusların bölgeye gelişi meşru yollardan edinilmiş olsun ya da olmasın erkeklere paralarını harcayacak yeni bir eğlence biçimi sundu sadece.

cakları tehdidiyle fahişelerle para harcamayı bırakmaları için erkek kardeşlerine baskı yapan kadınlar vardı. Bazıları kocalarının ahlaksızlıklarını işyerlerinde açığa vurdular. Bazı kadınlar, komünizm sonrası fahişeliğin köylü kadınlarını, bankada kendi hesaplarını açtırıp çay toplamadan elde edilen paraları buraya yatırmaları için kışkırtarak kendilerine uzun süreli yararlar sağlayacağını ileri sürüyordu. Şehirdeki orta sınıf kadınlardan bazıları durumun ahlaksızlığı altında ezilip ne yapacağını bilemezken köylü kadınların bazıları durumla başa çıkabilmek için daha pratik stratejiler izliyordu. Fahişelerin de yaşamak için kendileri gibi çok zor koşullara katlandığını gören bu kadınlar, fahişelere daha anlayışla yaklaşabiliyordu.

Bütün bunlardan dolayı yeni seks ticaretinin doğurduğu toplumsal sonuçlar çok karmaşıktı. Bazıları normal piyasa ticaretiyle seks ticareti arasında keskin bir sınır çizerek fahişeliği lanetliyor; aynı zamanda Gürcistan'daki tanıdıklarıyla yeni iş ortaklıkları kuruyorlardı. Devlet yetkilileri de aynı noktalara dikkat çekiyordu. "Açık sınır" politikasının sağlayacağı uzun dönemli yararlarla karşılaştırıldığında pek de önemli olmayan fahişeliğe çok fazla tepki gösterilmemesi gerektiğini söylüyorlardı. Ancak birçokları satılan yabancı bedenlerle pazar yerlerinde satılan bütün ıvır zıvırlar arasında sıkı bir ilişki görüyordu. Fahişeliğin yol açtığı duygular küçük ticarete karşı tavırları da etkiledi; bu da en azından bazı insanların genel olarak piyasa ilkesini reddetmelerine yol açtı. Rus pazarları Lazistan halkının Türkiye'nin ekonomik açıdan üstünlüğünü paylaşmalarına yol açtı; ancak aynı zamanda bu olgu ailelerin hayatlarının çözülmesine ve çevrenin hem gerçek anlamıyla hem de metaforik olarak kirlenmesine yol açtı. Dükkân sahipleri, hiç vergi ödemeyen tüccar turistlerin serbestçe davranmalarına ve Rusya'dan getirdikleri kendi ürünlerine rakip olabilecek ürünleri dükkânlarının önündeki kaldırımlara yaymalarına karşı çıkıyordu. Etkili bir denetime tâbi tutulması gerektiği apaçık ortada olan bazı pratiklerin bu kadar serbestçe sürdürülmesi bazı vatandaşların, birşeylerin gerçekten yanlış olduğunu düşünmesine yol açıyordu. Yani, çay sektöründe yaşanan rekabet

deneyimleri gibi 90'lı yılların başlarında Rus pazarlarının da en önemli etkilerinden biri, serbest pazar ekonomisinin ilkelerine ve değerlerine karşı duyulan hayal kırıklığı ve acı dolu hislerdi.

90'lı yılların sonlarına doğru tablo yeniden değişti. Devlet yetkilileri ahlakî konularla ilgili bütün şikâyetlerin, bütün olumsuz stereotiplerin kısa dönemli tepkiler olduğunda, ticarî ilişkiler geliştikçe karşılıklı güvenin ve saygının ortaya çıkacağında ısrarlıydılar. 1997'de ve 1999'da bu beklentiler bir ölçüde de olsa yerine geldi. İlk zamanlardaki heyecan kalmamıştı. Birçok yatırımcı Gürcülerle ortaklıklar kurdu. Bazı tüccarlar daha büyük şehir merkezlerinde (Trabzon ve Rize'de) belediyece inşa edilen kapalı pazar yerlerinde Türklerle yan yana Dubai yapımı masa örtüleri, Hint etekleri ve Çin sutyenleri satıyordu. Pazar ve Fındıklı gibi daha küçük merkezlerde tüccarlar ortadan yok olmuştu. Türkiye'ye Sarp sınır kapısından giren tüccarlar artık küçük merkezler yerine doğrudan, özellikle İstanbul gibi büyük merkezlere gitmek istiyorlardı. Yığınlarla tüketici ürünleri satmak yerine artık kendileri ürün satın almak için geliyorlardı. Bölgenin yerlileri "bu insanların artık satacak birşeyleri kalmadığı için" ucuz ürün akışının durduğunu düşünüyordu. 90'ların başındaki, tüccarların doların ve yaptıkları işin gerçek değerini bilmedikleri "eski zamanlar"a karşı nostalji besleniyordu. Ancak 90'lı yılların sonuna gelindiğinde artık oyunu öğrenmişlerdi ve yapılacak bir pazarlık kalmamıştı. Pazar yerleri git gide tenhalaştı ve ekonomik canlılığın merkezi de geri döndürülemez bir biçimde şehir merkezlerindeki dükkânlara kaydı.

Fahişelik de heyecan yaratan bir olgu olmaktan çıktı. Artık sadece otellerde ve lokantalarda bu iş yürütülüyordu; ilgisi olmayanlar da buralara gitmiyordu. Sokakta yürürken fark edilseler de yabancı kadınları tanımadıkları kişiler artık rahatsız etmiyordu. 1992-1993 yıllarında sorun yaşanan aileler eski huzurlu günlerine döndüler; ancak acı hatıralar kadınların belleklerinde yaşamaya devam etti. Birkaç yabancı, istihdam düzenlemelerine aykırı olsa da Lazistan'a temelli yerleşti.

1997'de Pazar'da daha çok yabancıların zevklerine hitap eden bir konfeksiyon dükkânı, müşterilerle hem daha iyi iletişim kurdukları için hem de dükkân sahiplerine müşterilerin en çok beğendikleri ürünler konusunda salık versinler diye iki Rus kadın çalıştırmaya başladı. Bazı yabancı kadınlara da herkes acıyarak bakıyordu; sözgelimi Türk erkek arkadaşından her gün dayak yediğini herkesin bildiği, her yeri yara bere içindeki uzun saçlı kız gibi. Bazıları oralı erkeklerle evlendiler; kimileri de devlet nezdinde hiçbir geçerliliği olmayan imam nikâhıyla kandırıldılar.[28]

20. yüzyılın sonunda bile Lazistan'daki insanların büyük çoğunluğu hâlâ Gürcistan'ın tehlikeli ve siyasî açıdan istikrarsız bir ülke olduğunu düşünüyordu; dolayısıyla kimse Gürcistan'a seyahat etmek istemiyordu. Gürcistan'a seyahat etmeyi başarabilenler, hatta oraya aileleriyle gidenler, kafalarındaki stereotipleri sonuçta değiştirdiklerini söylediler. İnsanlar Gürcülerin misafirperverliklerini ve tanıştıkları insanların eğitim düzeylerini övdüler. Daha düzenli olan şehir planlamasından ve caddelerin temizliğinden etkilenmişlerdi. Bu arada doğu sınırını hiç geçmemiş olanlar da bu yeni ziyaretçileri daha olumlu bir gözle değerlendirmeye, eski davranışlarını eleştirmeye başlamıştı. Arhavi'de bazı Lazi erkekleri, Gürcü bir tüccarın Türkiye'ye ziyareti sırasında öldüğünü anlattılar. Yerel normlara göre bu erkeğin aynı gün gömülmesi gerekiyordu; ancak kâfir olduğu için bölge halkı bunu kabul etmedi. Sonunda akrabaları gelip cesedini Gürcistan'a geri götürdüler. Bize bu bilgiyi verenler hemşerilerinin bu davranışı yüzünden şaşkınlık içerisindeydi. Bazı hükümet yetkilileri fahişeler sayesinde kız kaçırma ve çocukları kötüye kullanma (bkz. altıncı bölüm) oranlarında düşüş yaşandığını ileri sürdüler. 90'ların sonu geldiğinde hâlâ kirlilik ve AIDS konusundaki korkular

---

28 Ancak birçok insana göre evliliklerinin meşruiyet kazanması için imam nikâhı yeterlidir. Yerli kadınlardan biri karnı burnunda bir "Rus" kadını işaret edip "İşte bu da o kadınlardan biri," dediğinde yanındaki dindar kadın bu kadının imam nikâhı olduğunu söyleyerek onu düzeltti. Böylece öbür kadın hatasını fark edip özür diledi.

varlığını sürdürüyordu; ancak bazı insanlar "Ruslar"ın "güvenli" seks yaptıklarını, AIDS Lazistan'da önemli bir toplumsal sorun haline gelirse, bunun kendi insanlarının Batı'daki hatalı davranışlarından ileri geleceğini söylüyordu. Bazıları da "kültür"ü vurgulayarak doğudan gelecek turizmin teşvik edilmesi gerektiğini, bunun Lazistan'daki hayat standardını yükselteceğini söylüyorlardı. Kasabanın birinde, kasaba halkının çok saygı duyduğu bir kişi birkaç yıl öncekinin aksine herkesin gözü önünde yabancı kadınlarla gezip tozuyor ve hiç tepki çekmiyordu. Basında dinci partiye bağlı olanların yolsuzlukları gözler önüne serildikçe, ahlak konusunda eleştirileri de artık işe yaramaz hale geliyordu.

Kısacası, Başbakan Turgut Özal'ın piyasalaşma girişimleri Kemalistlerin modern Türk ulus-devleti etrafında ördükleri iktisadî duvarda bir çatlak açmıştı. Medya, Rus pazarlarının ilk aşamasında dikkatleri seks ticaretine çekip kültürel bir duvar konusunda bir farkındalık oluşmasına katkıda bulunmuştu. Ancak 90'ların sonu geldiğinde Ruslarla bu karşılaşma daha farklı söylemlere yol açıyordu. Bu pazarların ekonomik etkisi büyük olmuş, birkaç yıl boyunca insanların eğlenmesini sağlamıştı; ancak çok az insan uzun-dönemli önemli ticaret ortaklıklarına imza atmayı başarabildi. Bu pazarların en büyük etkisi belki de toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerinde oldu, bu konuyu sonraki bölümlerde ayrıntılı bir biçimde inceleyeceğiz.

4. Sivil toplum

Parti siyaseti

Devlet ve piyasa ilkeleri bütün insan topluluklarında mevcuttur; bu iki ilkenin görece güçleri de her yerde siyasî olarak belirlenir. Bu ilkelerin arasında ya da ne düzeyde olursa olsun bu ilkelerden ayrı olarak, Türkiye'nin birçok çeşitli toplumsal faaliyete ve çeşitli toplumsallaşma biçimlerine olanak sağlayan bir kamusal alanı vardır. Bu kamusal alana bazı araştırmacıların "sivil toplum"un özü dedikleri hükümet dışı örgütlerle gönüllü dernekler dahildir.[1] Nasıl devletin bazı davranışları vatandaşlar arasında eşitsizliklere ve bölünmelere yol açarsa piyasa da hem bireysel rekabet için hem de birlik ve bütünlük için itici bir güç olabilir; aynı şekilde sivil toplum da belirsizlik ve çelişkileri barındıran bir alan olabilir. Sivil toplumla piyasayı ilişkilendirme eğilimi vardır; çünkü ikisi de bireysel aktörlerin özgür seçimlerini vurgular. Özellikle Doğu Avrupa'daki sosyalist devletler üzerine çalışan bazı kuramcılar sivil toplumla piyasayı devletle karşıtlık içerisinde kurguladıkları bir modelde birleştirdiler.[2]

1 Bu kavramın ayrıntılı bir tartışması için bkz. Hall 1996. Antropolojik tartışmalar için bkz. Hann ve Dunn 1996.

2 Bkz. Hall 1996 ile Hann ve Dunn 1996 derlemelerindeki makaleler. Ayrıca bkz. Hann 1990c, Gellner 1994a.

Hem tarihçiler hem de siyaset bilimcileri Osmanlı-Türk örneğini açıklamak için de benzer ikili modellere başvurdular.[3] Biz böyle modellerden kaçınıyoruz; çünkü bunlar ne bugünkü Lazistan'ın etnografik gerçekliklerine ne de nüfusunun algılama biçimlerine uymaz. Sonraki bölümlerde toplumsal kimlikleri daha da inceledikçe, devlet, piyasa ve sivil toplumun işleyişinin, pratikte, aile hayatı ve dinden kaynaklanan ilkeler ve değerlerce değiştirildiğini göstereceğiz.

Lazistan'daki sivil topluma dair etnografik bir değerlendirme, devlet ve piyasa ilkeleriyle karşılaştırıldığında sivil toplumun Batılı kuramcıların ideal tiplerinden daha da büyük farklılıklar gösterdiğini ortaya çıkarır. Birçok insanın hayatında resmî kulüplerin, derneklerin ve hükümet dışı örgütlerin pek bir önemi yoktur. Şehirdeki konut inşasında kooperatiflerin büyük önemi vardır; ancak kooperatifler bunun ötesinde herhangi bir toplumsal işlev geliştirememiştir. Çay yetiştiricilerinin çoğu köyde bir kooperatife üyedir; ancak bu kooperatiflerin çoğu sunî gübre dağıtmaktan başka bir şey yapmaz ve üyeler bunun dışında birlikte hareket etmez.[4] Aynı şekilde şehirdeki iş adamları bölgelerindeki Sanayi ve Ticaret odalarına sözde üyedir; ancak çok azı buralarda aktif görevler üstlenir; hatta aralarında bu örgütlerin üyelerinin çıkarlarını temsil ettiğine inananların sayısı parmakla gösterilecek kadar azdır. Çay fabrikalarında çalışanların çoğu sendikalara üyedir; ancak eylem için harekete geçirildikleri çok nadirdir. 1992'de küçük bir kasabada birkaç öğretmen mesleklerini temsil etmek için bir sendika kurma taleplerini dile getirdiler; bu girişim örnek gösterilecek bir "sivil toplum" girişimi olarak algılanabilir. Ancak, öğretmenlerin çoğu bu girişime karşı halk gibi çok ilgisiz davrandı. Bir önceki bölümde tartıştığımız yeni fahişelik olgusuna karşı protestolar daha büyük bir ilgi çek-

3 Heper'le (1985) Mardin (1969, 1973, 1995) Osmanlı devlet geleneği bağlamında ikili karşıtlık içeren modelleri kuramlaştırdılar. Keyder (1987) Kemalizm'deki sivil toplumu piyasa ilkesiyle bir tutar. Türk örneği hakkında daha ayrıntılı tartışmalar için bkz. Hann 1990a.

4 Bazı durumlarda, özellikle kooperatiflerin başına hevesli başkanlar geçtiğinde, bu kooperatifler başka ticaret dallarına da geçip köydeki dükkân sahiplerine rakip olur.

ti; ancak bu ilgi doğduğu gibi söndü gitti; tepki gösterenler resmî bir örgüt etrafında toplanmayı başaramadılar. Bütün bunları göz önünde bulundurursak sivil toplum kavramını Lazistan'a, ancak terimi çok geniş bir anlamda yorumlarsak uygulayabiliriz. Lazistan'daki "üçüncü sektör"ün, sözgelimi İskandinavya'dakinden çok farklı olduğunu söylersek, burada onun yerine hangi toplumsallaşma kurumlarının ve biçimlerinin var olduğunu sormamız gerekir. Sivil toplumun alanını böyle genişletmemiz sivil toplum kavramını çağdaş anlamından uzaklaştırsa da, bizi Adam Ferguson gibi düşünürlerin 18. yüzyılda kullandıkları anlama yaklaştırır. Adam Smith'in çağdaşı olan bu büyük şahsiyet için sivil toplum, devletin ve piyasanın karşıtı olan bir alan değil *sivillik* ve *medeniyet*i inceleyebilmek için temeller sunan, geniş anlamda toplumsal örgütlenme diyebileceğimiz, sadece askeriyenin dışarıda bırakıldığı bir alana tekabül eder.

Siyasî partilere baktığımızda bugün moda olan ve aslında birçok Batı toplumundaki gerçeklikten de uzak olan ideal sivil toplum tanımıyla Lazistan'dakinin ne çok karşıtlık içerdiğini açıkça görebiliriz. Siyasî partiler bu bölgede, devlet yapılarıyla, çay sanayisinin gelişimiyle ve bu partileri destekleyenler ile bu partilerde aktif görev alanların piyasadaki konumları ve kapasiteleriyle içiçe geçmiştir. Lazistan'ın siyasî örgüsü tek tip değildir. Batılı terimlerle ortanın sağında olduklarını söyleyebileceğimiz dinci partileri de içeren partiler, geleneksel olarak Rize ve çevresinde güçlüdür; bütün olarak bölgede de büyük destek görürler.[5] Ortanın solu diyebileceğimiz partiler daha doğudaki küçük kasabalarda, hatta bunların köylerinde daha çok başarı göstermiştir. İnsanlar oy verecekleri partileri rasgele ya da hiç düşünmeden seçmezler. Birçok insan için bağlı ol-

5 Dinci partiler 50'li yıllardan beri sıkı bir şekilde İslâm'la ilişkilendirilen partilerdir. Bütün bu süreç boyunca esas olarak tek bir parti varlığını sürdürmüştür; ancak siyasî iniş çıkışlar, partinin sık sık bastırılmasına ve adını değiştirmesine yol açmıştır. Araştırma dönemimizin uzun bir kısmında partinin adı Refah Partisi idi. Kısa bir süre koalisyon hükümetinin büyük ortağıydı; ancak daha sonra Kemalist Anayasa'nın temel ilkelerini çiğnemekle suçlanıp 1995'te kapatıldı. Daha sonra Fazilet Partisi adıyla yeniden kuruldu. Siyasî partiler hakkında daha fazla bilgi için bkz. Dodd 1969, 1983; Hale 1981.

dukları parti, değer yargıları, iyi toplum ve insan doğası hakkında inançları gibi konularda öbür insanlardan temel farklılıklarını belirten önemli göstergelerdir. İnsanlar eskiden bütün ailenin, hatta bütün sülalenin aynı partiye oy verdiğini, bugün ise kardeşler arasında bile farklı farklı partileri desteklemenin yaygın olduğunu; hatta genç erkeklerin babalarından farklı partilere oy verdiğini söylüyorlar. Ancak eşlerin farklı partilere oy vermesine çok daha az rastlanıyor.

Saha çalışmamız sırasında sağdaki ana partiler Doğru Yol Partisi'yle Anavatan Partisi'ydi. Soldaki ana partilerse Sosyal Demokrat Halkçı Parti'yle Demokratik Sol Parti'ydi. Bu partilerin hepsinin Lazistan'ın her ilçesinde en azından küçük bir örgütü vardı. Ülkedeki en güçlü milliyetçi parti ve soldaki küçük partiler de dahil daha küçük olan öbür partilerin her yerde örgütü yoktu; hatta bazılarının sadece Rize'de örgütü vardı. Bütün bu partilerin farklılıkları, örgütlenme biçimleri veya iktidardaykenki icraatlarında kendini göstermez. Parti siyasetinde aktif olanlar büyük oranda erkeklerdir. 1992'de Tansu Çiller'in Türkiye'nin ilk kadın başbakanı olarak iş başına geçmesi de bu durumu değiştirmemiştir. Partinin ya da partilerin merkezde iktidara geldiklerinde, devlet kaynaklarını yerel düzeyde partiye destek verenleri ödüllendirmek için kullanacaklarına ilişkin genel bir beklenti vardır. Bu durum en çok çay sanayisinde belirgindir; çünkü Çay Kurumu hep devlet kaynaklarının Lazistan'a aktarıldığı en önemli kanal olmuştur. Fabrikaların nereye kurulacağını ve kimlere iş verileceğini belirlemede hep siyasî hesaplar ön plandadır. Ancak devlet kaynaklarının nasıl tahsis edileceğinin siyasî kaygılarla belirlendiği tek alan çay sanayisi değildir. Sözgelimi, ilçelerindeki eğitim hizmetlerini iyileştirmek için birkaç ilçe aynı anda başvurursa, Ankara'daki Bakanlık'la daha iyi *irtibatı* olan ilçe çağdaş bir bina için gerekli olan kaynakları elde eder. Daha düşük bir düzeyde, hangi ilçenin asfalt yolu olacağına da aynı şekilde karar verilir.[6] İktidarda olan parti ya

6 Teoride 90'lı yılların sonuna gelindiğinde her köyün asfalt yolu olacaktı. Ancak 1999 Ağustos'unda Rize'deki 6.138 kilometrelik köy yolundan ancak 550 kilometresi asfaltla yenilenebildi.

da partilerin şehir merkezinde ve daha küçük kasabalarda denetimi altında tuttukları görevlere yandaşlarını yerleştirmeleri herkesçe normal karşılanır. Bu sayede birçok yerde bir parti iktidarını sağlamlaştırmıştır; bazıları oy verme alışkanlıklarını kişilerin sağ ya da sol eğilimlerinden çok iş etmeninin belirlediğine inanır. Bazıları torpil olgusunu eleştiriyor, ancak insanların çoğu kamu sektöründe özel bir avantaj elde etmek için bazı bağlantıları kullanmanın özel sektördeki bir iş için aynı şeyleri yapmaktan hiç de farkı olmadığını düşünüyor.[7]

Turgut Özal'ın kurduğu, 1983'te iktidara gelen Anavatan Partisi, popülerliğini 70'lerdeki sağ-sol çatışmasının yıkıcı etkilerinin ötesine geçeceğini iddia ettiği yeni bir siyaset anlayışını halka sunabilmesine borçluydu. Ancak pratikte önemli bir farklılık yaratmanın olanaksız olduğu ortaya çıktı. Özal'dan sonra hem partinin başına geçen hem de başbakan olan Mesut Yılmaz, Rize'deki seçmenlerin beklentilerini karşılayabileceğini göstermesi için büyük baskılara maruz kaldı. Yılmaz'ın partisi yeni çay fabrikaları kurmadı; ancak turizm sektörü de dahil birçok alandaki yeni ekonomik girişimlere devlet kredileri sağladı. Bazı küçük kasabalarda birçok parti destekçisi bu siyasetten kişisel olarak kârlı çıkmaya başladı. Rakipleri onlar için küçümser bir edayla "bal tutan parmağını yalar" diyordu.

Anavatan Partisi döneminde çay fabrikalarındaki devlet memurlarının ve işçilerin sayısı iktisadî olarak rasyonel diyebileceğimiz bir düzeye yaklaştı. Ancak bu dönemde bile partinin oyunu hâlâ hep el üstünde tutularak oynadığına, tayinleri siyasî kıstaslarla gerçekleştirdiğine dair yaygın bir görüş vardı. Anavatan Partisi 1991'deki seçimlerde yenilgiye uğrayınca Çay Kurumu, Anavatan Partisi'nin rakiplerinin kurduğu koalisyon

7 Bu yüzden babaların ve amcaların, oğullarının ve yeğenlerinin kariyerini teminat altına almak için siyasî bağlantılar da dahil ellerindeki bütün kaynakları kullanması bekleniyor. Kamu sektöründeki işler daha güvenceli olduğu ve 20-25 yıl sonra emekli aylığı getireceği için birçok insan, kamu sektöründe çok düşük ücretle de olsa bir iş bulabilmek için işlerini, sözgelimi küçük dükkân veya imalathanelerdeki işlerini bırakıyor. İstanbul'daki hem formel hem de enformel sektörlerde kişisel bağlantıların önemi hakkında krş. Dubetsky 1976, White 1994.

hükümetinin denetimine geçti; yeni başbakan, Doğru Yol Partisi'nin tecrübeli lideri, "Baba" diye bilinen Süleyman Demirel'in en sevilen icraatlarından biri, kamu sektöründe işe alımları yeniden başlatmak oldu. İşçiler, ulusal bazda siyasî yelpazedeki güçlerine göre koalisyon partilerince hazırlanan listelere dayanarak işe alındılar. Bu partilerin aktif yerel üyelerinin olmadığı köylerde yaşayanların devreye sokabilecekleri kişisel bağlantıları yoksa kamuda işe alınma şansları yoktu. Çok az kişi de kurayla işe yerleştirildi.

Kamu sektöründeki işlere rekabet yoluyla değil de siyasî partiler aracılığıyla çalışanların yerleştirilmesi sadece çay sektöründeki vasıfsız işçi gerektiren işlerle sınırlı değildi. Siyasî nedenlerle, kendi memleketlerinde bile doktorlarla öğretmenler işsiz kalabilirler. Sosyal Demokrat Halkçı Parti 1991'de koalisyon ortağı olduğunda ihtiyaçlarının cevaplanmasını bekleyen, 1980'deki askerî darbeden beri kamu sektöründe iş bulamayan, nitelikli bir seçmen kitlesi vardı. SHP'yi destekleyenlerin çoğu bunun çok yanlış olduğunu düşünüyordu. Bazen çaresiz bir şekilde "Biliyor musun, burası Türkiye" diyorlar, bizim de böyle şeylerin herhangi bir Batı ülkesinde olmayacağını onaylamamızı bekliyorlardı (elbette bu konuda teminat veremezdik). Anavatan Partisi de partilerin geleneksel adam kayırma uygulamalarına uyum sağlayınca, siyasî partilerin devletle ilişkilerinde çok farklı bir model geliştirilmesi gerektiğini savunan tek parti olarak geriye dinci parti kalıyordu. Ancak bu parti 1994'te iktidara ortak olduğunda kendisini birkaç yıl önce SHP'nin konumunda buldu; önlerinde, önceki yıllarda devlet görevlerinden uzak tutulmuş, partiyi destekleyenlerden oluşan uzun bir liste vardı. Kısa bir süre içerisinde rakipleri tarafından devlet kaynaklarını kendi yandaşlarına tahsis etmekle suçlandılar.[8]

---

8 Anavatan Partisi 90'lı yıllar boyunca Lazistan'da en güçlü parti olarak kaldı, hatta bazı belediyelerin yönetimini ortanın solu geleneği sayesinde ele geçirdi. 1999'daki genel seçimlerde Rize'de oyların % 43.5'ini aldı (dinci parti ikinci sırada yer aldı). Serbest piyasa politikalarının bölgede, özellikle de çay sanayisinde olumsuz sonuçlar doğurduğunu göz önünde bulundurursak Anavatan Partisi'nin başarısı tuhaf görünebilir. Belki de bu başarının nedeni parti lideri Me-

Büyük partiler olmaksızın siyasî eylem örgütlemek zordur. 1999'da vadilerinde kurulacak olan hidroelektrik santrale karşı çıkmak için harekete geçen bir grup Hemşinli'nin girişimi, bu durumun örneğidir. Görebildiğimiz kadarıyla haklı olarak santralin çevreye çok büyük zararlar vereceğini ileri sürdüler; fon oluşturmak, toplantı ve miting düzenlemek için bir vakıf kurdular.[9] Ancak, Anavatan Partisi bu müdahaleyi açıkça onayladığı halde, diğer hiçbir büyük parti tavır koymadığı için, projeden vazgeçileceği konusunda kimse iyimser değildi.

Kahve toplumu

Siyaset bugünkü Lazistan'da erkeklerin toplumsallaşma araçlarından yalnızca biridir; üstelik de diğerlerine göre daha az önemlidir. Pekçok başka ülkede sadece erkeklerin toplumsallaşma aracı olarak kullandığı birsürü başka yol vardır. Birçok şehirde spor takımları vardır; futbol da en gözde spordur. Spor takımlarındaki yönetim kadroları ünlü yerli iş adamlarından oluşur; bazı iş adamları yerel siyasette de rol alır. Bu iş adamlarından, belki tesisleri iyileştirmek, profesyonelliğin unsurları yerleşmeye başladığı için yeni oyuncuların alınmasını finansal olarak desteklemek ve kendi işlerinde bazı iş olanakları sağlamak yoluyla yerel takımlara yatırım yapmaları beklenir. 80'li yılların ticarî havasında sponsorluk öne çıktı; Rizespor'un sponsorluğunu da Çay Kurumu üstlendi. Daha küçük kasabalarda bile yerel derbi maçlarında binlerce kişilik bir kalabalık

---

sut Yılmaz'ın bölgede çok etkili olmasıdır. Yılmaz'ı destekleyenler bölgelerinden bir milletvekilinin yüksek bir mevkide bulunmasına önem veriyor; yine de Mesut Yılmaz'ın bölgesini kayırmak için kuralları bozamayacak kadar dürüst bir siyasetçi olduğunu vurguluyorlardı. Onu destekleyenlerin büyük çoğunluğu da Yılmaz'ın piyasa politikalarının uzun vadede hem bölge hem de ülke için doğru politikalar olduğuna inanıyordu.

9 İslâmiyet'te merkezî bir sivil toplum kurumu olan vakfın bu bağlamda herhangi dinî bir önemi yoktur. Dernek olarak bilinen yapılara çok benzeyen yaygın bir kuruluştur. Hem dernek hem de vakıfların kurulabilmek için devlet denetiminden geçmeleri gerekir; ayrıca teoride, çalışanların kayıtlarına, kurumun faaliyetlerine ve muhasebesine dair düzenli raporların devlet yetkililerine sunulması gerekir.

bir araya gelebilir. Fanatikler sık sık aşırı heyecanlanabilirler, birbirine rakip grupları dağıtmak için polis olaylara müdahale eder. Ancak uluslararası ölçülerle baktığımızda taraftarların davranışları genellikle iyidir.

Lazistan'a özgü olan faaliyetler arasında çeşitli kasabalarda bulunan avcılık derneklerince Kaçkar Dağları'nda düzenlenen avcılık faaliyetlerini sayabiliriz. Ancak ateş etmek ya da avcılık yapmak için ille de herhangi bir derneğe üye olmak gerekmez. Bazı erkekler arkadaşlarıyla birlikte dağların öbür tarafına geçer, burada arazi birçok faaliyet için daha elverişlidir. Şahin yetiştiriciliğine özellikle Laziler arasında büyük bir ilgi vardır.[10] Şahinler pek hareket etmez; ancak kendilerine hayran sahiplerince sık sık sergilenirler. En iyi kuşlar önemli bir para karşılığında el değiştirir. Daha geleneksel sporlarda da olduğu gibi, bu faaliyetin estetik yönü özellikle erkekler arasında büyük bir ilgi çeker. Kuş besleyenlerin resmî bir derneği yoktur; ancak uygun bir köyde ya da şehirde belli bir kahvede toplanma eğilimindedirler.

Çayhaneler, kıraathaneler veya kahveler erkeklerin toplumsallaşmasının daha genel bir örüntüsünü oluşturur. Bu yerlerde sadece birkaç bardak çay parasına saatler ya da özellikle kış günlerinde günler geçirebilir.[11] Geçmişte kahvehaneler daha çok kasabalarda bulunuyordu; ancak çayın gelişiyle birlikte kırsal alanlarda da yaygınlaşmaya başladılar. Kışın nüfusun iyice azaldığı bazı yerlerde kahvehaneler sadece yazın çalışır. Nüfusun daha yoğun olduğu yerlerde insanların kışın zamanları daha bol olduğu için kahveler kışın da çalışır. İnsanlar en çok yerel dedikodularla vakit geçirir; ancak konuşma konuları çok çeşitlidir. Bazı tesislerin dinî ya da siyasî bağlantıları vardır, bunu açık olan televizyon kanalıyla ya da masalardaki gazetelerle belli ederler. Şehirlerdeki bazı kahvelerin belirli köylerle ya da bazı meslek gruplarıyla bağları vardır. Kahveler, önemli futbol maçlarının seyredildiği popüler yerlerdir; ayrıca

10 Krş. Marr 1910: 626.

11 Modernlik öncesi Lazistan'da kahve ve çay tüketimi için bkz. Marr 1910: 621.



Resim 4.1. *Kahve cemaati, Pazar.*

burada sürekli tavla oynayanlar da vardır. Bazı emekliler günün farklı zamanlarında farklı kahvelere "takılırlar"; böylece arkadaşları ve aileleri onları nerede bulacaklarını aşağı yukarı bilir. Bazı dükkân sahiplerinin ek olarak işlettikleri kahveleri vardır; uzun dönemli bir ilişki geliştirmek istedikleri bir müşteri geldiğinde, çırakları sokağın karşısından ikram edecekleri şeyi alıp gelmesi için çağırırlar. Lazistan'da kahve hayatı her zaman canlıdır; ancak sadece Öğretmen Evi'nin açık olduğu Ramazan ayının gündüz saatlerinde bu canlılık yok olur. Bazı kahveler bütün Ramazan ayı boyunca kapalıdır; bazıları güneş batar batmaz açılır. Evde oruç açtıktan sonra erkekler neşe içinde sürekli gittikleri bu kahvelerde toplanarak sabahın ilk saatlerine dek vakit geçirirler.

Kahvelere bu kadar çok gidilmesi, çalışmanın karşıtı olarak aylak aylak zaman öldürmenin ideal bir biçimi şeklinde görülmemelidir. Sadece uzun yıllar hem bölgede hem de gurbette yıllarını çok çalışarak geçirmiş bir erkek istediği kahvehanede her gün, eleştirilmeden rahat rahat oturabilir. Aynı zamanda



Resim 4.2. *Pazar, Avcılık ve Atıcılık İhtisas Kulübü; şahinine elini uzatan bir adam.*

resmen emekli olmuş, emekli aylığı alan yaşlı erkeklerin çoğu ekonomik olarak hâlâ faaldir. Genç erkekler kendilerine iş olanakları sağlayacak ilişkiler geliştirmek için bu kahvelere gider. Kahveler, özellikle çay toplama mevsiminin başlangıcında Lazistan'a akın akın gelen yarıcıların nerede iş olduğunu öğrendikleri önemli alanlardır.

Bütün erkekler düzenli olarak kahvelere gitmez. Kırsal bölgelerde yaşayanların çoğu ancak pazar kurulduğu günlerde, yani haftada bir kıyı kesimlere inerlerse kahvelere uğrarlar. Bazı yerleşim alanlarında basit bir çay evi bile yoktur. Ancak kahvelerin olduğu yerlerde bile erkekler sadece yol kenarında, postanenin ya da herhangi bir dükkânın önünde saatlerce oturup neler olup bittiğini konuşmaktan mutlu olurlar. Bazı erkekler böyle muhabbetler için arazilerinin uygun bir köşesine küçük özel köşkler yaptırır ya da aynı amaçla bir serender edinirler. Erkekler için evlerinde kalıp arkadaş edinmemek pek de rastlanan bir şey değildir. Evlerinden çıkmayan erkekler ya çok yaşlıdır, elden ayaktan düşmüştür; ya da öbür erkekler

onlarla kasıtlı olarak görüşmüyorlardır, topluluktan dışlanmışlardır.[12]

Erkek kahve toplumunun özellikleri son yıllarda çok da değişmedi; ancak tüketim çeşitlenmeye başladı. Artık birçok kahvede çaydan başka kahve ve meşrubat gibi içecekleri ısmarlamak mümkün. Pastanelerin ve küçük lokantaların sayısı da önemli ölçüde arttı. Gençler eğlenmek için bilardo salonlarına gitmeye başladılar. Daha yaşlılarsa alkollü içeceklerin içilebileceği çeşitli yerlere gidebilirler. Üçüncü bölümde tartıştığınız Rus pazarlarının etkisiyle bira tüketimi büyük bir hızla arttı. Parası olanlar için, özellikle de kendi arabalarıyla dönen gurbetçiler için Lazistan'ın kıyı şeridi, yaz aylarında "üst-piyasa" restoranlar, gazinolar ve müzikholler sunar; bu yerlerde bir kişi kırsal bölgedeki bir çayevi patronunun bir yılda harcayacağı parayı bir gecede harcar.

Erkeklerin egemen olduğu başka bir topluluk biçimi de yerel geleneklere ve "kültür"e duyulan ilgi ile bağlantılı. Küçük bir köyde birkaç Lazi erkeği yerel mimarinin, türkülerin ve halk şiirinin ayırıcı özelliklerini gösterebilmek için bir kütüphane ve müze kurmayı denediler. Azınlıkta kalan bir topluluk olarak resmen tanınmadıkları için, bu girişimleri belli etmeden sürdürmek zorundaydılar. Ancak bu topluluk, derneklerinin resmî düzeyde daha fazla güç kazanacağı konusunda iyimserdi. Kendilerininkine benzer merkezler batıdaki, özellikle Ankara ve İstanbul'daki daha büyük şehirlerde resmî izinle uzun süredir varlıklarını sürdürmektedir. Bu merkezler etnik topluluk bağlarını değil de aynı ilçeden olma durumunu ifade eden "hemşerilik" kavramını öne çıkarmıştır daha çok. Bu yüzden hem Pazar çevresindeki kıyı köylerindeki Laziler hem de daha içerlerdeki köylerden Hemşinliler İstanbul'daki Pazarlılar derneğine üye olabilirler. Bu merkezlerden bazıları bültenler ve dergiler yayımlar; sosyal faaliyetler için düzenli programları vardır. Bu sosyal faaliyetler hem kadınlar hem erkek-

12 Doğrulayamadığımız bir olayda, göçmen bir işçinin Almanya'da evlenip uzun yıllar çalıştıktan sonra oradan Türkiye'ye getirdiği Alman karısına kötü davrandığı için böyle bir kadere mahkûm olduğu söyleniyordu.

ler, hatta bütün aile için düzenlense de organizasyon işi erkeklerin elindedir. Böylesi merkezler bir yandan göçmenler arasındaki ekonomik bağları güçlendirip, metropoldeki toplumsal bütünleşmeyi pekiştirirken bir yandan da üyelerinin Lazistan'daki kökleriyle duygusal bağlarını sürekli korumalarını sağlar. Elbette, memleketteki kültürel bir merkezin çok daha farklı bir işlevi olacaktır. Topluluk kimliğine dair daha geniş kapsamlı konular sekizinci bölümde ele alınacaktır.

Tasarruf yapmak ve kredi kurumları

Kahve toplumuna kadınlar katılmazlar. Mesela istisna olarak ilçeye indiklerinde ya da uzun bir yolculuk sırasında, kadınlarla çocuklar küçük bir lokantanın aile salonunda yemek yerler. Bunun dışında kadınların daha çok kamusal mekânın dışında, kendilerine özgü enformel toplumsallaşma biçimleri vardır. Son otuz yıldır, çalışmayan şehirli ve durumu iyi olan kadınlar kendi evlerinde, ekonomik bir öğe de içeren yeni bir toplumsallaşma biçimi yaratmıştır. Bu toplumsallaşma biçimi, Anadolu'nun başka yerlerinde de "kabul günü" diye bilinen bir olgudur.[13] Lazistan'da bu kabul günlerine en çok "altın günü" denir; bazıları "paralı gün" demeyi tercih eder. Birileri "bugün falancanın günü var," dediğinde o kişinin böyle bir organizasyona ev sahipliği yaptığını anlarsınız hemen. Her şey şöyle gelişir: Birkaç kadın (en fazla bir düzine) güne katılanların sayısına bağlı olarak bir yılda bitecek şekilde, düzenli olarak (genellikle ayda bir) toplanıp her seferinde katılanlardan birinin evine misafirliğe gitmeye karar verir. Genellikle erkeklerin artık evde olmadığı öğleden sonraları toplanıp saatlerce otururlar. Kadın-

13 Anadolu'nun başka yerlerinde kadınların kabul günleri için bkz. Benedict 1974b, Aswad 1974, Fallers ve Fallers 1976, N. Tapper 1983, Wolbert 1996. White, İstanbul'daki altın günlerini kısaca anlatmıştır, 1994: 9-10. Kıbrıs'taki Türk kadınlarının benzer pratikleri hakkında bkz. Khatib-Chahidi 1995. Lazistan hakkında daha fazla bilgi için bkz. Bellér-Hann 1996. Uluslararası ölçekte tasarruf ve kredi kurumları için bkz. Ardener ve Burman 1995. March ve Taqqu, bütün bunları ortak yardım gruplarıyla ve öbür enformel dernek biçimleriyle ortak bir çerçeveye oturtmuştur, 1982.

lar hazırlanmak için genellikle kuaföre gidip, o gün için alınmış kıyafetlerini giyer. Yenilecek bütün her şeyi ev sahibi hazır eder. Katılımcılar sohbet eder, fıkralar anlatır, müzik dinleyip oynarlar.[14] Gün grubundan başka, evde birkaç çocukla, belki ev sahibinin yaşlı bir akrabası vardır. Güne katılan her kadın o gün bölgedeki kuyumcularda altının gramı ne kadarsa ona göre bir ya da iki gram altına eşit miktarda parayı ev sahibine verir. Günün kaç gram altınla düzenleneceği, katılan ailelerin malî durumuna bağlıdır.[15] Toplanma sırasının kimde olduğu, bu sefer toplanan paranın kime verileceği kurayla belirlenir. Günlerden birini kaçıran, ev sahibine parayı gönderir.

Bu gelenek 1960'larda Lazistan'da gümüş revaçtayken hükümet yetkililerince başlatılmıştır. Bölgeye yeni gelen kadınların, küçük şehir toplumuyla kaynaşmaları için önemli bir mekanizma işlevi görür. Günlere katılan kadınların çoğu, ev işlerini yapması için evlerinde başka kadınları çalıştıran, zengin ve eğitimli kadınlardır. Kadının kocasının konumu ve iş ilişkileri, grup üyeliğini etkileyen etmenlerdir. Sözgelimi, çay sanayisinde çalışan memurların eşleri bir gruba dahil olurken Hükümet Konağı'nda çalışanların eşleri başka bir grup oluşturur. Gruplar ancak istisnaî durumlarda çok seçici olurlar. Akrabalık bağları da önemlidir ancak grupla ilgisi olmayan dışa dönük, etkileyici kişilikli bir kadın, eğer kocasının konumu çok düşük seviyede değilse gruba alınabilir.[16] Altın günleri kadınlara bir araya gelme, sohbet etme ve birbirleriyle iletişimlerini sürdürme fırsatı verir.

Bu toplantılarda konuşma konuları, ailelerde yaşananlardan yerel haberlere, popüler televizyon dizilerinde en son neler olduğundan gazetelere yansıyan skandallara kadar geniş bir yel-

---

14 Seçkin, *sosyete* kadınları bu toplantılar sırasında kumar da oynayabilir.

15 Bazı gruplar günü Cumhuriyet altınıyla düzenliyorlardı; ancak toplanan şey, altın olmak zorunda değildi. Bazı zengin aileler Alman markı bazında daha büyük miktarlar topluyordu. Bazen kadınlar bir tüketim maddesi almak üzere anlaşıyorlardı; alınacak şeyin ne olması gerektiğine dair hararetle tartışıyorlardı. 1999'da gördüklerimiz arasında birbirlerine nevresim takımı ve cep telefonu alanlar vardı.

16 Sözgelimi böyle bir gruba dahil olmak bir banka müdürünün karısı için bir ilkokul öğretmeninin karısı için olduğundan daha kolaydır.

pazededir. Konuşma, bir televizyon yıldızının başka iletişim araçları yoluyla öğrenilen gerçek kişiliğiyle dizide oynadığı rol arasında gidip gelir. Tartışmalar hem geleneklerin belirlediği uygun ahlaklı davranış kalıplarını doğrular nitelikte olabilir hem de standartların değişmesine neden olabilir. Sözgelimi, Rus pazarlarıyla ilişkili olarak fahişeler tartışılırken Türk kadınlarının ahlakî açıdan daha üstün olduğu sonucuna varılıyordu. Ancak bu pazarlar erkeklerin de davranışlarının daha önce görülmemiş biçimde eleştirilerek tartışılmasına yol açtı. Tek başına erkeklerin egemenliği hiç tartışılmasa da kadınların bu yıllar boyunca yaptıkları tartışmalar karşı cinsin algılanışını değiştirdi.

Bu toplantıların başka bir işlevi de maddi kültürün standartlarının hem doğrulanması, hem de değiştirilmesidir. Bu, özellikle sosyete denilen grup için geçerlidir. Bu grubun yemek pişirme ve elişi örüntülerinden, çocuk eğitimine dek zevkleri ve davranışları hiyerarşinin daha aşağısındaki gruplarca sıkıca izlenir.[17] Bu noktada da ahlakî etkiler görülebilir; bazı seçkin kadınların dinlerini ihmal edip daha çok kumara düşkünlük göstererek edepliliğin kabul edilebilir sınırlarını aştıkları düşünülür. Ancak yine de bu kadınları eleştirenler onların hareketlerindeki bu serbestliğe, erkeklerin onlara hiç karışmamasına hayranlık duyarlar.

Gün gruplarına katılmanın gerisindeki neden esas olarak mali değildir ama iktisadî unsur da önemlidir. Elit grupların dışındakiler için bu günlere katılmanın getirdiği maddi kazanç önemlidir, zira bu kazançla ev için gerekli büyük bir şey alınır. İşyerlerinde oluşturulan gruplar içinse sosyalden çok iktisadî boyut öne çıkar. Çalışanlar, toplanma işini geçiştirirler; öğlen tatillerinde biraraya gelip gün sırası kimdeyse parasını onun ödediği çayları içerler. İşyerlerinde düzenlenen günlere erkekler de katılabilir.

---

17 Sosyete olarak tanımlananlar aynı ölçüde varlıklı değildir. Zaman içerisinde varlıklarını yitiren *ağa* aileleri örneğinde, bazen "müsrif" aile kadınları suçlu görülüyordu. Yine de bu kadınların kamusal alandaki davranışları, giyim kuşam kodları, çocuk büyütme alışkanlıkları öbür kadınlarca örnek alınıp taklit edilebilir.

Toplumsal katmanlardaki birçok kadının, eşlerinin kazançları üzerinde söz hakkı ya yoktur ya da çok azdır. Gün grubundan elde ettikleri parayı mücevher, özellikle de altın almak için kullanırlar; aldıkları mücevher, artık onların malı haline gelir. Erkeklerin, ne geleneksel hukuka göre ne de modern hukuka göre kadınların bu malına dokunma hakkı vardır. Bu mücevherler, kadınlar için, sadece onların denetiminde olan, sıkıntılı dönemlerinde bir teminat olacak kişisel bir kaynak demektir. Kocaları buna karışmaz; çünkü gün grubuna üyelik erkeklere de saygınlık kazandırır. Bir güne katılmanın kadının yerel topluluktaki statüsünün altını çizmekten öte başka bir işlevi daha vardır: günler, ailenin konumunu da belli eden bir etkinliktir.[18]

Altın gününün değişikliğe uğramış biçimleri kırsal alanlara da girmeye başladı. Kırsal alanlarda, toplanan para miktarı daha küçük, gösterilen misafirperverlikle eğlence daha mütevazı düzeylerdedir. Buralarda da, altın gününün düzenlenmesinin ardında hem ekonomik hem de toplumsal nedenler yatar. Kadınların çoğu sıra kendilerine geldiğinde aldıkları parayı belirli pratik bir amaç için kullanırlar. Ancak, en iyi giysilerini giyerek, misafir gittikleri evin salonunda oturmaktan (resmî olmayan ziyaretlerde genellikle mutfakta oturulur) duydukları haz ve şehirdeki şık kadınlar gibi davrandıklarını hissetmeleri, aldıkları parayı harcamalarından daha önemlidir. Yukarıda anlattığımız teamüller çerçevesinde altın günlerine katılamayan bazı şehirli kadınlar gibi, kırsal alanlarda yaşayan fakir kadınlar da altın günü yerine "havlu günü" düzenler; her kadın dantelli bir havlu getirerek havlu gününe katılır. Toplanan havlular da kızlardan birinin çeyizine katılır. Bu etkinlik, maddî bir katkı sağlar elbette, ancak ne katılanların ekonomik konumlarında herhangi bir değişikliğe neden olur ne de uzun dönemli kişisel bir güvence sağlar.

Kadınlar arasındaki bu ilişki biçimi, Lazistan'ın geleneklerinden, "tabandan" gelişmemiştir; daha çok dışarıdan gelen kadınlarla yerel seçkin kadınlar örnek alınarak yaygınlaşmış-

---

18 Papanek bunu, "statü yaratma işi" olarak adlandırır, bkz. Papanek, 1989.

tır. Kadınların, özellikle de şehre dışarıdan yeni gelen kadınların, toplumsallaşabilmesi ve kaynaşabilmesi için önemli bir vasıta haline gelmiştir. Bu etkinliklerin kadınlara daha çekici gelmesinin nedeni, kadınların bu günlere katılım yoluyla öbür kadınlarla yeni bir iletişim biçimi içerisinde yer alması, bir şekilde moderniteye daha yakın olmasıdır. Görünüşte, herkesin güne eşit düzeyde katkıda bulunması ilkesi benimsenmiş olsa da, misafirperverlik ve hazırlıkların derecesi statü rekabetini beraberinde getirir, üçüncü bölümde betimlediğimiz ulusal tüketici toplumunun serpilmesine katkıda bulunur.

Yardımlaşma

Kökleri Lazistan'ın geçmişine dek uzanan, günümüzde de "tabandan" yeni biçimler geliştiren kurumlarda da toplumsal motivasyonları ekonomik motivasyonlardan ayırmak son derece güçtür. Kadınlarla erkekler bir arada çalıştıkları için toplumsal hayatta bir aradadırlar. Hem şehirde hem de kırsal alanlarda cami inşa etmek için yapılan çalışmalar son derece çarpıcıdır. Son dönemlerde bir köyün erkekleri çay toplama mevsiminde Cuma namazlarını başka bir köyün camiinde kılmaya, namazın sonunda da o köyde yaşayanlara fazla çayları olup olmadığını sormaya başladılar. "Fazla" derken Çay Kurumu'nun belirlediği kontenjanın dışında kalan çay miktarını kastediyorlardı. Aslında teoride böylesi bir "fazlalık"ın, özel bir fabrikaya satılabilirse maddî değeri hâlâ vardı; ancak özel sektörün bölgede ne kadar güvenilir olduğunu göz önünde bulundurursak (bkz. önceki bölüm) insanların çaydan elde edilecek gelirin cami inşaatında kullanılacağına ikna olduklarında ellerindeki fazla çayı niçin başka bir köye hediye olarak vermek istediklerini anlayabiliriz. Bir yıl sonra çayı veren köydekiler yeni yapılan camii görmek için öbür köyü ziyaret edip "fazla" çay isterler; böylece bir yıl önce verdikleri hediyenin karşılığını alırlar.

Küçük yol yapım çalışmalarında ya da köprü onarım çalışmalarında zaman zaman kırsal yörelerdeki erkekler de çalışır. Bazen daha büyük yol çalışmaları için bile muhtar köylüleri

çağırır, köylüler köy hizmetlerinin personeliyle buldozerler eşliğinde çalışırlar. 90'lı yıllar geldiğinde artık çay ekilebilecek büyük alanlar olmadığı için arazileri çay ekimine hazırlayacak büyük iş grupları da oluşturulmuyordu. Sadece alım yerinde erkeklerin bir araya gelip ortaklaşa çalışmalarını gerektiren işler oluyordu. Son yıllarda, erkekler motor taşımacılığı olmayan ya da dolmuşların işlemediği köylere, vadilerdeki yollardan ağır yükleri bile taşıyabilecek teleferiklerin yapımında çalışmaya başladılar.

Ev inşaatlarında çalışan işçilerin nitelikleri de son dönemlerde değişmeye başladı. Artık birçok iş herhangi bir niteliği olmayan, alt sınıflardan gelen göçmenlerin işgücünü kullanan şehirli iş sahiplerince yürütülüyor. Ailelerin çoğu hâlâ sözgelimi çatılarda kullanılan kereste yerine kendi ağaçlarını keserek tasarruf etmeye çalışır. Ev inşaatlarında akrabalar, komşular ve arkadaşlar, yiyecek içecek karşılığında çalışırlar. Ev yapan aile bu yardımlara karşılık olarak hiçbir zaman bir geri ödeme taahhüdünde bulunmaz. Ancak taraflar arasında söze dökülmeyen, uzun dönemli karşılıklı bir ilişki vardır.

Erkeklerin işbirliği kısıtlı, kısa süreli etkinliklerle sınırlıyken, kırsal kesimdeki birçok kadın daha uzun süreli, sistemli işlerde bir arada çalışırlar. Türkçe'de bu işbirliği *imece* sözcüğüyle ifade edilse de bölge halkı kendi aralarında *meci* sözcüğünü kullanmayı tercih eder.[19] İmece usulünde toplumsal cinsiyet farklılıklarının, çay yetiştirilmeye başlamadan önceki, kadınların daha çeşitli tarımsal işler yaptığı dönemlerde de olduğu söylenir. Temel geçimlik ürün olan mısır, emek-yoğun bir üründür. Bu yüzden, mısır yetiştirilirken kadınlar bir arada çalışırsa işler daha çekilebilir bir hale gelir. Kadınlar tek başları-

---

19 Alternatif terminoloji için bkz. Paleczek 1987: 149; Özgün 1996: 125. Batı Anadolu'daki göçmen köylerindeki Laziler arasındaki farklı *meci* tanımları için bkz. Paleczek 1987: 149-55; Özgün 1996: 125-43. Lazistan hakkında daha fazla ayrıntı için bkz. Solak, t.y.: 32; Kesici-Sırtlı 1999: 53-4, Özgün 1996: 125-8. Özgün'e göre *meci* terimi sadece bir arada iş gören kadınlar için kullanılıyordu; sadece erkeklere ya da kadın erkek bir arada çalışanlara ise Laziler arasında *nodayi* deniyordu. *İmece* üzerine kısa tartışmalar için bkz. Schiffauer 1987: 138-45; Onaran-İncirlioğlu 1991: 241-3, Delaney 1993: 150-55.

na çalışırken hem ahlakî açıdan hem de fiziksel açıdan tehlikede olduklarını düşündükleri için bir arada çalışmak bu açıdan da daha güvenlidir. Bölgenin çeşitlilik gösteren topografyasını, dolayısıyla bazı bölgelerde öbürlerine göre işlerin daha yavaş yürüdüğünü göz önünde bulundurursak bir arada çalışmak bir yandan da daha ekonomik bir çözümdür. *Meci* usulü, fındıklıklarda da geçerlidir.

Klasik *meci* biçiminin temelinde yatan karşılıklılık ve rotasyon ilkeleri esas olarak tasarruf ve kredi kurumlarının temelinde yatan ilkelerle aynıdır. Çalışacak birine ihtiyaç olduğunda insanlara önceden haber verilir, yenecek yemekleri ev sahibi hazırlar, çalışılırken ev halkından en az birinin de çağrılan insanlarla birlikte çalışması gerekir. Her tarım sezonunda hemen hemen aynı kişiler bir arada çalışır; ancak belirli, sadece birbirleriyle çalışan gruplar yoktur. *Meci*'ye katılmak demek emek kaynaklarının yatırıma dönüştürüldüğü, var olan çok katmanlı akrabalık, komşuluk ve arkadaşlık ilişkilerini güçlendiren sınırsız bir karşılıklılığın kurulduğu bir sürece girmek demektir.

Çay yetiştirilmeye başlandığından beri *meci* usulüne daha az rağbet gösterilir oldu. Bu yeni ürünün yetiştiriliş süreci de bunun nedenlerinden biridir. Aslında çay toplama döneminin her hane için farklı olması *meci* usulünün yaygınlaşmasını gerektirir. Ancak bir hanenin bahçelerindeki çeşitlilik yüzünden bütün çayın tek bir zaman diliminde toplanması pek de akla uygun değildir. 80'li yılların başında Çay Kurumu kayıtlı her bir üretici için kontenjan belirlemeye başlayınca *meci* usulü daha da sorunlu bir hal aldı. Haneler çay toplama mevsiminde emek kaynaklarını artırmak için geri dönen göçmenlerden yararlanırlar, işçi ya da yarıcı tutarlar. İstisnai olarak daha önce sadece kadınların çalıştığı yardımcılık işlerinde erkekler de çalışmaya başladı. Haneler kendi ürünlerini topladıktan sonra başka hanelere yardım önerirler. Haneler arasında çay toplamada artık sistemli bir işbirliği olmasa da kadınlar hâlâ birlikte çalışmayı tercih ediyorlar. Bunun nedenleri arasında hem toplumsallaşma hem de kendini daha güvende hissetme isteği

gösterilebilir. Kadınlardan bazıları çay bahçelerinde dolaştığı söylenen cinlerden hâlâ korkuyorlar. Ayrıca, yüklerini önce sırtlanmak sonra da toplanma yerlerinde boşaltmak için birinin yardımına ihtiyaçları var. Bu yüzden iki kişi birlikte çalışmak çok yaygın. İki kız kardeş sürekli birlikte iş görebilir; bu "iş" arkadaşlığı evlendikten sonra farklı hanelerde çalışsalar da devam eder. Çay bahçelerinde gelin-görümce arasındaki işbirliği de yaygındır. Geleneksel *meci* usulünde öğünler kısa bir mola verilerek birinin mutfağında çayla ve sohbetle geçiştirilir. Çayı kimin verdiğine, bir ayda hatta bir yılda bu işbirliğinden kimin kârlı çıktığına hemen hemen hiç dikkat edilmez.

Nakit paranın kazanılmasında çayın başat etken haline gelmiş olması, geleneksel *meci* usulünün tamamıyla terk edildiği anlamına gelmez. Bazı bölgelerde, *meci* usulü eski biçiminde, özellikle sebze bahçelerinde, bir öğün ara verilerek dönüşümlü bir emek ilişkisi olarak varlığını sürdürür. Kadınlar, daha kısıtlı bir biçimde de olsa, özellikle yakacak odun toplanmasında (kıyı köylerinde sahile vuran çalı çırpının toplanmasında) ve inekler için ot toplanmasında yine birlikte çalışmaya devam ederler. Bütün bu işlerde hem çok vakit harcanır hem de kadınların köyden epeyce uzaklaşmaları gerekir. Ayrıca, kadınlar ağır sepetleri sırtlanıp köye öyle döndükleri için (bazen sepetin tepesinde başka yükler de olur) fiziksel olarak da güç harcamaları gerekir. Çayda olduğu gibi, bu işte de sepetin sırtlanıp boşaltılmasında başka birinin yardımı gerekir. Böylesi işlerde işbirliği topluluk içinden evlenen kadınlar arasında yakın arkadaşlık ilişkilerinin kurulmasına vesile olur. Doğdukları yerlerden hiç çıkmayan kadınlar için bu işbirliği, ilk kadın arkadaşlıklarını geliştirebilecekleri temel bir vasıta haline gelebilir.

Öbür işbirliği türleri komşuluk adı altında toplanabilir. Komşuluk ilişkileri kırsal alanlarda ve şehirde benzer biçimler alır. Gerektiğinde, sözgelimi birinin yemek yaparken bir şeyi bittiğinde ya da hastanede doğum yaparken öbür çocuklarına bakacak kimsesi yoksa komşuları o kişiye yardım eder. Böylece, kadınlar sadece birbirlerinin kapılarını çalarak (özellikle 90'lı yıllarda giderek artan bir biçimde birbirlerine telefon ede-

rek) harekete geçirebilecekleri güçlü bağlar kurarlar. Eğer kadınlardan birinin şansı yaver gitmez de çay toplama yerinde kendisine çayının kabul edilmeden önce "iki buçuk yaprak" normuna uygun hale gelmesi için sınıflandırılması gerektiği söylenirse, kendi çaylarını teslim etmek için bekleyen komşuları ve arkadaşları hemen oracıkta yardım ellerini uzatır. Pazar günlerinde, kadınlar mallarını pazara getirip götürme işlerinde birbirlerine yardım ederler, kendilerine ulaşan haberleri arkadaşlarıyla paylaşırlar. Kadınlar arasındaki işbirliği, özellikle her yerin neşeyle dolup taştığı köy düğünlerinin hazırlıklarında çok özenlidir. Bir ölümün ardından yaşanan kasvetli havada kadınlar yas için toplanır, rahmetlinin evine komşu kadınlar günlerce yemek pişirip getirirler.

Meci ile *komşuluk* arasındaki en önemli farklılık *mecinin* hâlâ ev dışında yürütülen nakit kazanma (çay) ya da geçim ekonomisinin bir parçası olan odun ve ot toplama gibi üretim etkinlikleriyle alakalı olarak gerçekleşmesidir; *meci* usulünde ideal olan, yapısal dönüşümlülük ve karşılıklılık öğelerinin hâkim olmasıdır. *Meci* bazı yönlerden, statü yarışıyla, resmîleştirilmiş bir misafirperverlikle ve düzenlenmiş bir karşılıklılıkla betimleyebileceğimiz altın gününün yapısal karşıtı gibidir. Meci, tüketime değil üretime yöneliktir ve misafirperverliğin daha enformel örüntülerine ve daha açık uçlu bir karşılıklılığa dayanır. *Komşuluk*ta yapısallaşma *meci*deki kadar bile hâkim değildir. Komşuluk, birbirlerini son derece iyi tanıyan kadınların kaynaklarını enformel bir biçimde bir araya getirmesidir. Çocukların bakımı, hastalarla ve yaşlılarla ilgilenme gibi işler kadınların kurduğu bu alanda önemli yer tutar ve bu yüzden de *komşuluk* etmeye açık işlerdir. Yaşlı ve hasta bakımevleri modern Batı dünyasında sivil toplumun belirleyici kurumlarıyken, Lazistan'da bu kurumların denkleri de aile alanında, özellikle de kadınların bu "bakıcılık" etkinliklerinde bulunabilir.

Toplumsal cinsiyet

Bu bölümde, devlet ve piyasa ilkeleri arasında, bir tarafta da aile ile modern hizmetlerle kuruluşlar arasında bir toplumsal etkinlik alanı olarak sivil toplumu ele aldık. Yerel söylemde kabul edilen devlet ve piyasa ilkelerinin tersine (insanlar devletten *devlet baba* diye bahsettiğinde ya da *serbest piyasa ekonomisi*nden yana ya da ona karşı konuştuğunda olduğu gibi) sivil toplum bölgede yerleşmiş bir model değildir. "İnsanlar"dan bahsetmek için genellikle *halk* sözcüğü kullanılır; ancak bu ifade, ara kurumlar ya da hükümet dışı örgütlenmeler olarak nitelendirebileceğimiz sivil toplumun bugünkü tanımlarından çok uzaktır. Modern Türkçe bir sözcük olan *toplum* Lazistan'da fazla duyamayacağınız muğlak bir terimdir; *sivil toplum* sözcüğüyse Batı Anadolu şehirlerinde ancak birkaç entelektüelin kullandığı bir terimdir. Geniş orta sınıfların resmî olarak oluşturulmuş çeşitli derneklere katıldıkları bu şehirlerde Batılı ülkelerdeki sivil toplumlara benzeyen örüntüler gelişmiştir. Ancak bu dernekler konusunda dar bir bakış açısıyla gerçekleştirilecek bir çalışma burada bile bizi yanlış yerlere götürebilir. İstanbul'un yoksul kesimlerindeki toplumsal etkinliğin temelleri resmî dernekler üzerine değil de, birçok köylüde gördüğümüz karşılıklılık fikirleri üzerine kuruludur.[20] Lazistan'da da resmî kuruluşlar fazla gelişemedikleri gibi pek bir önemleri de yoktur. Komşular, arkadaşlar, meslektaşlar ve birlikte çalışanlar arasında enformel olarak gelişen ilişki ağlarını anlayabilmek daha önemlidir. Bu ağlarda, ekonomik çıkarı toplumsallaşmadan ayırmak zor olduğu gibi, verimli de değildir. Bunlar vatandaşlığa dair kuruluşlar değildir, en azından siyaset bilimcilerin anladığı anlamda dolayımlama ya da temsil etme işlevleri yoktur; ayrıca modern Batılı demokrasilerin liyakat ideallerine ters düşen sonuçlar doğururlar (sözgelimi, kişisel hedefler için *torpil* kuralları işler). Ancak enformel pratiklerden oluşan bu ağlar hem devletten ba-

20 Bkz. White 1994; krş. White 1996. Kırsal bağlamda karşılıklılık konusunda daha genel bir çalışma için bkz. Schiffauer 1987.

ğımsız, hem de piyasa mantığına indirgenemeyecek bir alana katkıda bulunur. Bu yüzden, kullandığımız anlamıyla sivil toplumun sınırları içerisine girer. Bu alanın sınırları içerisine İslâm diniyle alakalı birçok kurumu da dahil etmek mümkün; ancak bu kuruluşları yedinci bölümde ele alacağız.

Lazistan'ın Batılı siyaset biliminin kalıplarından en çok ayrıldığı nokta, toplumsallaşma biçimlerinin çoğunda toplumsal cinsiyetin son derece etkili olmasıdır.[21] Kemalistler daha önce de sözünü ettiğimiz gibi teoride cinsiyetler arasındaki eşitliğe çok bağlıdır. Atatürk'ün, evliliği kısa sürmüştür, ancak Batılılaşmış Türk kadınlarının Atatürk'e eşlik ettiği, kendisinin bizzat Batılı ilişki modellerini pekiştirmeye çalıştığı bilinmektedir. Atatürk'ün ölümünden itibaren, çalışan ücretli kadınların sayısı artmış, kadınlar en saygın mesleklerde kendilerine yer edinmeye başlamıştır. Pekçok sektörde, kadın çalışanların oranı Batı'dakinden daha yüksektir. Büyük şehrin gözde mekânlarında, varlıklı ailelerin çocukları yüzeysel de olsa kozmopolit normları andıran davranış biçimleri sergiler. Ancak yeni göçlerle kalabalıklaşan yoksul kesimlerde durum çok farklıdır. Buralarda kadınların çoğu başörtüsü takar, birçoğu da çarşaf giyer.[22] Anadolu'nun birçok küçük köyünde ve kasabasında olduğu gibi, aileler kızlarının eğitim almasında herhangi bir gereklilik görmez. Genç kızlar küçük yaşta evlendirilerek yeni bir evin sorumluluğunu alır, kendi aileleriyle bağları kopar. Kırsal kesimde çalışan kadınların sayısı son derece düşüktür.

Lazistan bu iki ucun arasında bir yerlerdedir. Bu bölgedeki kadınların konumu konusundaki bilinen stereotipler nedeniy-

21 Elbette kadınların dünyasıyla erkeklerin dünyası arasındaki bu güçlü ayrım hiçbir şekilde Lazistan'a ya da Türkiye'ye özgü değildir. Öbür Müslüman ülkelerle, Müslüman olmayan Akdeniz ülkeleriyle Türkiye arasında yakınlıklar mevcuttur; toplumsal cinsiyet ayrışması konusunda dünyanın öbür ülkeleriyle karşılaştırmalar yapılabilir. Müslüman ülkelerdeki toplumsal cinsiyet ve sivil toplum tartışmaları için bkz. Rabo 1996. Biz burada dikkatlerimizi sadece Türkiye bağlamıyla sınırlı tuttuk. Lazistan'daki örüntüler Anadolu'nun öbür yörelerindeki örüntülerden çok fazla farklılık göstermez.

22 Yeni bir olgu olan çarşafla, başörtüsünün varlığını ayırmamız gerektiği konusunda Göle'yle (1996) aynı fikirdeyiz. Ancak hem çarşaf hem de başörtüsü Kemalistlerce reddedilmiştir.

le ilginç bir örnektir. Güçlü Anadolu kadını konusunda Atatürk'ün vecizelerine rağmen, bu stereotipler olumsuzluklarını sürdürmüştür.[23] Bölge, evlilik hakkında Kemalistlerin özlemini duyduğu ideallerin fersah fersah uzağındadır. Devlet yetkilileriyle iş adamlarının çoğu erkektir. Yüksek eğitim alan kadınların çok azı bölgeye dönerek burada yaşamaya ve çalışmaya devam eder.[24] Evli çiftler çok nadir olarak çiftler halinde birbirlerini ziyaret eder, genellikle eşlerden her biri kendi toplumsal ağlarını oluşturmaya devam eder.[25] Çift olarak misafirliğe gitmek ancak *sosyete* çevrelerine ya da üst düzey yetkililerin ve öğretmenlerin oluşturduğu gruplara özgü bir olgudur; çiftler misafirliğe birlikte gittiğinde bile kadınlar erkekler ayrı ayrı gruplar halinde sohbet edip yiyip içerler. Cinsler arasındaki ayrım ilkesi bunu aşmak için oluşturulan yeni yerde de devam eder: birçok küçük kasabada belediyenin inşa ettiği parklara çocuklarını alarak gelen genç evli çiftler orada ayrılarak kendi cinsleriyle arkadaşlık ederler.

Edep kodu daha toplumsallaşmanın ilk aşamalarından itiba-

23 Koket ve halkından kopuk olarak tasvir edilen Osmanlı kadınının ve din tarafından bastırılıp ilerlemeden koparıldığı düşünülen Müslüman kadının aksine ana aktörler olarak Anadolu kadınları ön plana çıkarılmıştır. Nasıl halkçılık, Kemalist ulusçuluğu güçlendirdiyse, Kemalist kadın hareketi de Osmanlı kozmopolitliğine karşı Anadolu kadınını yüceltmiştir. Anadolu kadınının Mustafa Kemal Atatürk'ün söylemlerinde önemle vurgulanan özellikleri hâlâ kolektif Türk belleğinde yerini korur: 'Çift süren tarlayı eken, ormandan odunu, keresteyi getiren, ürünlerini pazara götürerek paraya çeviren, aile ocaklarının dumanını tüttüren, bütün bunlarla beraber, sırtı ile, kağnısı ile, kucağındaki yavrusu ile, yağmur demeyip, kış demeyip, sıcak demeyip cephenin mühimmatını taşıyan hep onlar, hep o ulvî, fedakâr, o ilahî Anadolu kadınları olmuştur.' Anadolu kadını hem "kurtaran" hem "kurtarılan"dır: Anadolu kadını Cumhuriyet reformlarını "yozlaşmaktan" kurtaracaktır, reformlar da onu İslâm dininin taassubundan. Kemalist kadınlar böylelikle Medeniyet ile Millet arasındaki köprüyü kurmaya çalışmaktadır." Göle 1996: 64 (Yazarların İngilizce metinden aldığı bu bölüm, çeviri için kitabın Türkçe baskısından alınmıştır, *Modern Mahrem*, İstanbul: Metis Yayınları, 1991, s. 91, ç.n.).

24 Üniversite bitirmiş, bekâr kadınların bazıları memleketlerine ancak emekli olduktan sonra dönerler (o zaman da ya 40'lı yaşlarının ortalarında ya da sonlarında oluyorlar). Bu kadınlar son derece küçük; ama saygınlığı yüksek olan *sosyeteyi* oluştururlar.

25 Magnarella "karı-koca rolleri arasındaki kesin ayrımın" (1998: 106) 60'lı yıllarda araştırdığı şehirde büyük değişikliklere uğramaya başladığını öne sürer.

ren egemendir. Eve dışarıdan erkek geldiğinde kızlar annelerinin hemen başlarına bir başörtüsü aldığını ve giysilerinin kollarını aşağıya indirdiğini görür. Bazı kızlar daha henüz altı yedi yaşlarında okula başladıklarında başlarını da örtmeye başlarlar. Başörtüsü okulun içinde yasaktır ve okula gidip gelirken takılır. Ergenlik çağına girer girmez kırsal alanlardaki kızların çoğuyla kasabada yaşayanların büyük bölümü giyim kuşam kodlarında annelerini örnek alır. Mahalledeki davranışları sıkı denetim altındadır. Her yaş grubundan insanların çoğu, kadınların başka türlü davranmalarının ayıp olacağını savunur. Birçokları genç bir kadın memurun çalışma günlerinde başörtüsünü çıkarabileceğini kabul eder; ancak çok azı öbür günlerde de saçlarını özgürce gösterebileceğini kabul eder; kadınların köydeki büyükleri ziyarete giderken ya da düğün sahibi dine bağlılığıyla tanınıyorsa o düğüne giderken başörtüsü takması gerekir. İlke olarak başörtüsüne karşı çıkan kızlar ayıp etmekle ya da saygısız olmakla eleştirilir.[26]

Kızlar daha sıkı bir disiplin altında yetiştirilirken ve erkek kardeşlerine oranla daha küçük yaşlarda ev işlerine katkıda bulunmaları beklenirken, erkekler daha çok şımartılır ve oyun oynama özgürlüğünün tadını çıkarırlar.[27] Sıcak yaz günlerinde ergenlik çağına girmemiş erkek çocukları vadilerinden akan derede serbestçe yüzerken kızlar evde annelerine yardım etmek ya da çay bahçelerine giderken annelerine yoldaşlık etmek zorundadırlar. Yüzmeye elverişli kıyı köylerinde bile çok az kız çocuğu yüzme öğrenir. Cinsler arası ayrım daha ergenlikten itibaren sıkı bir biçimde güçlendirilir. Gençler öteki cinsle toplumsallaşamazlar. Okuldan sonra parkta birlikte oturmak ya da birinin refakatinde bir pastanede bir gençle buluşmak, anne babanın öfkesine, ya da komşuların dedikodusuna neden olabilir. Bu görenekler ancak birkaç genç tarafın-

26 Kilit terimler olan *ayıp* ve *namus*'un Lazuri dilindeki karşılıkları sırasıyla *oşine* ve *onçşore*'dir.

27 Türkiye'de toplumsallaşmanın toplumsal cinsiyet boyutunun daha ayrıntılı tartışmaları için bkz. Kâğıtçıbaşı, 1982; Delaney 1991: 72-98; White 1994; 62-5, 71-3; Göle 1996.

dan ya da Almanya'dan akrabalarını ziyarete gelen yabancılar tarafından bozulmaya başlandı. Bu genç kızlar ya da genç kadınlar küçük gruplar halinde gezmek için bir araya gelirler, "kamusal" alanda (örneğin Rus pazarında) bir iki tur attıktan sonra akşam birinin evinde toplanırlar. Grupta erkekler olmadığı halde kadınlar böyle kendi başlarına "gezip tozarsa" bu ayıplanır. Erkeklerin gezip tozmasıysa son derece kabul gören bir şeydir. Kısacası, kadınlarla erkekler arasındaki ayrım, kamusal alanla özel alan arasındaki ayrımın standart bir kullanımına tekabül eder.[28]

Pazar ilçesinde Mayıs'ın ilk haftalarında Anneler Günü'nü kutlamak için belediye salonunda bir çay partisi düzenlendi. 1992'ye kadar partinin sponsorluğunu yakınlardaki radar istasyonunun subayları üstleniyordu. Ancak yeni gelen komutan bu sorumluluktan vazgeçince yerel eğitim yetkilileri sponsorluğu üstlendi, 1992'deki çay partisi ilkokul öğretmenlerince başarıyla düzenlendi. Parti yalnızca kadınların katılımına açıktı (gerçi, partinin verildiği yer köylülerin davetine uygun, kaynaklar yeterli olsaydı bile bu dönemde çay toplama zorunluluğu katılımın sınırlı kalmasına neden olurdu). Partide erkek olarak sadece birkaç öğretmenle müzisyenler vardı. Okulun (kadın) müdürü bir hoşgeldiniz konuşması yaptıktan sonra, tatlıyla meşrubat ikram edildi. Kadınlar akrabalık, işyeri ve toplumsal sınıf gibi etmenlerle oluşturulan gruplara ayrılarak oturdular. Yerel seçkinlerin oluşturduğu gruplara mensup olanlar sahneye yakın oturdu. Rahat bir atmosfer vardı, or-

28 Kamusal alanla özel alan arasındaki ayrım sivil toplum kuramıyla yakından alakalıdır. Piyasa ve devlet ilkeleriyle alakalı olan kurum ve pratikler gibi sivil toplumun da hem erkekler hem kadınlar için, kamusal olanı da özel olanı da, resmî olanı da gayriresmî olanı da kapsadığını iddia ediyoruz. Kamusal / özel karşıtlığı konusundaki uygulamalar hakkındaki çeşitli ayrıntılı tartışmalar için bkz. Weintraub ve Kumar 1997. Bu ikilik antropolojiyi içeren feminist çalışmalarda yaygındır. Ancak etnografik çalışmalar, bu ikilik üzerinde güçlü farklılıkların izinin sürülebileceğini dile getiren varsayımın temellerini çürütmüştür. Kadınların ev alanıyla sınırlı kalan konuşmalarının topluluk normları ve davranış biçimleri üzerinde erkeklerin iş yerlerinde ve kahvelerde yaptıkları konuşmalardan daha az etkili olduğu söylenemez. Bazı Yunan resimleri için bkz. Dubisch, 1986.

kestra Lazi dilinde şarkılar söylerken, mikrofonu o anda eline geçiren kadınlar da şarkı söylediler. Daha fazla kadın oynamaya kalktıkça, önceki sıkı oturma düzeni de bozuldu, yörenin kadınları yabancılarla, ev kadınları çalışan kadınlarla kaynaştı. Parti görünüşte hayırsever bir amaca hizmet ediyordu. Partiyi düzenleyen okulun yararına eşya piyangosu biletleri satılıyordu; ancak partinin sonuna doğru biletlerin çoğunun hâlâ alınmadığı ortaya çıkınca *sosyete*den bir kadın duruma el koyarak günü kurtardı. Kalan biletleri müdürün elinden alıp büyük bir kısmını kendi satın aldı, geri kalanları da etrafındakilerin satın almasını sağladı. Sonuçta parti büyük bir başarıyla noktalandı, herkes de böylesi eğlencelerin daha sık düzenlenmesi gerektiği konusunda görüş belirtti.[29]

Çelişkili olsa da aile ziyaretlerinin gerçekleştirildiği dinî bayramlarda cinsiyet ayrışması biraz da olsa kırılır. Ancak normallikten kopuşun gerçekleştiği en çarpıcı örnekler Lazistan'ın birçok kazasında yıllık bir olay haline gelen kültürel festivallerdir. En gözde olaylardan biri dağların yüksek kesimlerinde çok güzel bir vadide kurulmuş olan Ayder'in Hemşinli yaylasında yılda bir haftasonu düzenlenen festivaldir. Vadi, birçok Hemşinli için yazlık otlak demektir. Turist potansiyelini göz önünde bulunduran devlet vadiye giden asfalt bir yol yaptırdı, ayrıca sıcak su kaynağının oraya da bir hamam inşa ettirdi. Bölgede oturanlar da birkaç küçük otel ve dükkân yaptırınca, ortam hem yerli hem de yabancı trekkingciler için kalabalık bir yaz merkezi haline geldi. Festivalin düzenlendiği haftasonu, komşu köylerden ve küçük kasabalardan gelenlerin sayısı yabancıların sayısının çok üstündedir. 1993'te hava kötü olmasına rağmen, insanlar minibüslerle, kamyonların kasalarında yığınlar halinde geldiler. Bazı gençler kasalarca içki ve son model müzik setlerinde çalmak üzere İstanbul'da en son

---

29 Çay partisi, herkesi içerecek bir nitelik kazanmamıştı. Muhafazakâr ailelerden kadınlar partinin sadece kadınlara mahsus olduğunu bildiklerinden partiye katılmaktan çekinmiyorlardı. Ancak alışkanlık gereği türban takan ve her türlü müziğin ve oyunun günah olduğuna inanan birkaç kadın katılmadı. Aynı şekilde, yeni yerel altsınıflara mensup kadınlar da partide yoktu.

çıkan kasetlerle gürültülü bir haftasonu geçirmek için kamp yapmaya gelmişlerdi. Daha yaşlılar otel odalarını daha bir yıl önceden ayırtıp kaplıca için geldiler. Çoğunluksa piknik sepetleriyle ailece günübirlik gelenlerdi. Gelenlerden çok azı karma grupta uzun süre kaldı. Girişimci ruhlulardan bazıları festivali fırsat bilip ruhsata gerek olmayan enformel standlarda yiyecek ve içecek satarak para kazanmaya çalıştı. Erkekler gruplar halinde bölgenin ücra köşelerini gezdiler, bir araya gelerek doğaçlama bir şekilde yörenin geleneksel oyunu olan horon teptiler. Bazıları iyi oynuyordu, bazılarıysa horon tepmeyi beceremiyordu; ancak yine de herkes horon tepti. Kadınlar bir araya gelerek akrabalarıyla ve artık düzenli görme fırsatı bulamadıkları eski okul arkadaşlarıyla sohbet ettiler. Herkes ziyaretçi folklor ekibini izlerken çok eğlendi. İnsanların sıcak bir karşılamayla alkışlamadıkları tek grup, açılış konuşmasını yapmak üzere siyah arabalarıyla gelen; ancak Ayder'in dar yollarındaki mahşerî izdiham nedeniyle çok geç kalan devlet büyükleriydi. İnsanlar arkadaşlarıyla, aileleriyle sohbet etmeye ve eğlenmeye gelmişti, resmî konuşmaları dinlemeye değil. Kısacası, bu festivaller, önceleri yaylalarla özdeşleştirilen "communita"ların modern bir biçimini sunar, her yaştan kadınlarla erkeklerin gözdesidir. Siyasî ve ekonomik önemlerinin yanı sıra, bugünkü Lazistan'da sivil toplumun ifadeleri olarak da bu festivalleri dikkate almamız gerekir.

5. Ataerkillik

Sepetler temel bir simge mi?

Son üç bölümde, tedricî olarak kamusal alan kavramını devlet ve hükümetin ötesine taşıyarak, hem piyasanın bir merkezden yoksun olarak etkileşimlerini hem de sivil toplumun farklı toplumsallaşma biçimlerini kapsayacak biçimde kurguladık. Kurgulama sürecinde, bu alanların her birinin hem özel alana hem de kişisel alana etkisi olduğunu gördük. Özellikle dördüncü bölümde Batı toplumlarıyla karşılaştırıldığında toplumsal cinsiyet ayrımı ve ayrışmasının çok belirgin olduğunu saptadık. Bu bölümde, sivil toplumun ideal tiplerinden sapmaların başka bir ideal tiple, ataerkillikle nasıl açıklanabileceğini ortaya koyacağız.[1] Sivil toplum gibi, ataerkillik de bölgede

1 Ataerkil terimini her türlü erkek egemen sistemi belirtmek için geniş bir anlamda kullanıyoruz. Carol Delaney bu yaklaşımı fazla "itinasız" bulur ve ataerkil teriminin daha sınırlı bir biçimde kullanılması gerektiğini ileri sürer. Ona göre, ataerkil egemenlik sistemleri -baba olarak erkek gibi- erkeğin üreme kudretine ilişkin daha özgül kültürel fikirlere dayanır (1991: 37).

Kırsal Türk toplumundaki ataerkilliğe ilişkin etnografik çalışmalar için bkz. Delaney 1991, Sirman 1990. Marcus 1992, Osmanlı İmparatorluğu'nu ziyaret etmiş Batılıların gözlemlerine dayanarak feminist bir eleştiri sunar (Osmanlı toplumundaki kadınların durumu için ayrıca bkz. Dengler 1978). Bu konuda başka çalışmalar için bkz. Mansur Coşar 1978, Abadan-Unat, vd. 1981, Kâğıtçıbaşı 1982, Stirling 1993b, White 1994.



Resim 5.1. *(Boş) sepetli kadın.*

kullanılan bir sözcük değildir. Ancak bugünlerde Lazistan'daki insanlar gelenek görenekleri hakkında, onları moderniteyi tanımlayan başka bir paketin karşıtı olan bir paket gibi görerek daha rahatlıkla konuşabiliyorlar. Bu paketlerden her biri çözülme için potansiyel olarak herkesin ulaşabileceği değerler veya idealler yığını olarak görülebilir. Bu yığınların içeriği hakkında bir uzlaşma yoktur. Bazıları bireyi ve serbest piyasa ekonomisini vurgulayan modern varyantla, devletin kolektif yükümlülüklerini vurgulayan alternatif arasında bir ayrıma gider. Bu ikisine de muhalif olan yığında ise bilinçli bir biçimde geleneğe, çeşitli değerlerin kaynağı olarak görülen geçmişe vurgu vardır. Açıkça belirtilse de belirtilmese de bu yığının günlük hayattaki kişisel ve ailevî ilişkilerde daha büyük bir geçerliliği vardır. Aynı zamanda, simgelerde ve söylemde söylenenle temsil edilen, pragmatik kaygılarca da şekillendirilen gerçek davranış biçimlerini sadece kısmen etkiler. İşte bu bölümde bu gerilimleri incelemeyi amaçlıyoruz.

Kemalist Cumhuriyet kurulduktan yetmiş beş yıl sonra aile, farklı şekillerde tüm dünyada olduğu gibi Lazistan'da da kişisel kimliklerin ve topluluk kimliklerinin temelini oluşturmaya



Resim 5.2. *Kırsal kesimde yaşayan kızlar çok küçük yaşta küçük sepetler taşımaya başlar.*

devam etmiştir. Lazistan'daki ailelerce vurgulanan egemen değerler, yöreye özgü biçimlerde ifade edilseler de Türkiye'nin öbür yörelerinde, Ortadoğu'nun daha geniş bölgelerinde, Kafkaslar'da ve Akdeniz'de vurgulanan değerlerle büyük benzerlik taşır. Bu yakın benzerliklere rağmen Lazistan'daki insanlar aileden, yöreye ya da bölgeye özgü bir olguymuş gibi, "örf ve âdetlerimiz" diye söz ederler.[2] Daha önce de belirttiğimiz gibi

2 "Örf âdetler"in dışında bazı insanlar bugün "kültür" sözcüğünü de kullanıyor. Bazıları da "örf âdet" yerine dil reformu sırasında yerleştirilmeye çalışılan öz Türkçe sözcükler olan "gelenek, görenek"i kullanıyor; ancak bu sözcükler Arapça kökenli "örf âdet"in yerine geçmeyi başarabilmiş durumda değil.

Lazistan'ın uzun süredir var olan basmakalıp temsilleri, hep kadınların sömürülmesini ön plana çıkarmıştır.[3] Kemalist devlet bu konuyla yakından alakâdar olmuştur. Modernleşmeci memurlar, kocası günlerini kahvede pinekleyerek öldüren, kendisiyse ağır fiziksel yük altında çabalayan kadın imgesini öne çıkarmayı uygun bulmuştur. Bölgeye yeni gelen kaymakamlar kırsal alanlarda yaşayan kadınlardan sırtlarındaki yükün ne kadar ağır olduğunu tartmalarını, zaman zaman da kahvehanede söze girip erkeklerden göz göre göre süren bu haksızlığa son vermelerini isterler. Yerel basında mesele sık sık vurgulandığı halde bu haksızlığa karşı yürütülen kampanya uygulamada pek de işe yaramışa benzemiyor.[4] Ancak bu kampanyalar cinsler arası haksızlıklar konusunda toplumsal bilinci artıracağı ve bunun nedenleri üzerinde insanların kafa yormasını sağlayacağı gibi, ezilen kadın imgesinin sürüp gitmesine de neden olabilir.

Birçok davranış örüntüleri aşırı ataerkillik söylemleriyle yakından uyuşurken bazıları da bu söylemlerden sapmalar gösterir. Bu gerçek, bölgelere ve toplumsal sınıflara göre önemli bir biçimde farklılık gösterir. Bu karmaşık gerçeklikler, ilk bakışta "aşırı ataerkellik" teşhisine uygun düşen bir benzetmede kendini açığa çıkarır. "Kadın sepettir. Boşaltıyorsun, sonra yine dolduruyorsun," sözü sadece kadının üretkenlik rolüyle ilgili gibi görülebilir. Bu sözün başka bir biçimi de kadının edilgenliğini vurgular: "Kadın sepettir. Eskisini atarsın, yenisini alırsın." Bu benzetme Laziler arasında yaygındır, her yaştan kadın ve erkek bu sözün ne anlama geldiğini bilir. Bu sözün kadınların tâbi oluşunun bir ifadesi olduğunu kadınlar kocaman bir gülümsemeyle, erkeklerse utançlarını belli eden bir gülümsemeyle belirtirler. Hem erkekler hem de kadınlar, bu sözü üremeyle ilgili, kadınların dünyaya bir insan getirmede ikincil ve edilgen bir rolü olduğunu vurgulayan bir benzetme olarak algılar. Bu benzetme, İç Anadolu'da bir köyde ataerkillik ilişkilerini çö-

---

3 Bütün Batı Karadeniz bölgesi boyunca benzer imgelere rastlamak mümkündür. Bkz. Toumarkine 1995: 35; Küper-Başgöl 1992: 180; Hann 1993.

4 Sözgelimi bkz. *Rize'nin Sesi* dergisinin ön kapağı, 1999.

zümleyen Carol Delaney'nin, çözümlemesinin temeline oturttuğu "tohum ve toprak" benzetmesinin bölgeye özgü başka bir versiyonudur.[5] Anadolu'nun öbür yörelerinde olduğu gibi Lazistan'da da dünyaya yeni bir hayat getirme konusunda erkeklerin yaratıcı tohumu sağladığına, kadınlarınsa sadece bu tohumu muhafaza edecek, büyütecek toprak işlevi gördüğüne inanılır. "Kadın tarlaya benzer, ne ekersen o biter," der herkes. Sepet benzetmesi gibi, bu benzetmede de kadın, değeri olmayan bir varlık olarak görülür. Lazistan bazı bakımlardan Delaney'nin incelediği örneklerden bile daha açık seçik, daha klasik bir ataerkillik örneğini teşkil eder.[6] Kadınların temel işlevi çocuk doğurmaktır. Bu süreç üzerinde bir denetimleri yoktur; bu haksızlık, evlilik, boşanma, evin mali idaresi ve ekonomik stratejiler gibi önemli bütün toplumsal meselelere yansır.[7]

Sepetler Lazistan ekonomisinde hâlâ çok önemlidir, hâlâ da kadınlarla ilişkilendirilirler. Erkeklerin sepet taşıması ayıptır.[8] Ancak hem kadınlar arasında hem de erkekler arasında sepete daha olumlu anlamlar yükleyenler de vardır. Özellikle kadınların üreme konusunda herhangi bir failliğinin olmadığı fikrine, kadınların üretimdeki rolleriyle karşılık verilir. Kadınların Anadolu'nun başka yörelerindeki tarımsal üretimdeki daha kısıtlı rolleriyle karşılaştırıldığında, Lazistan'da, belki de uzun yıllardan beri erkeklerin dışarıya göç etmesi nedeniyle, temel olarak tarlada çalışanlar kadınlardır. Bu bağlamda sepet, ka-

5 Delaney 1991. Biyolojik üreme işlevinin Hindistan'daki imgeselliği üzerine tamamlayıcı bir çalışma için bkz. Dube 1986.

6 Delaney, üreme konusunda cinsler arasındaki eşitsizliğin söze dökülmüş ifadeleri hakkındaki en belirgin bilgileri kendi saha çalışmasından değil de Michael Meeker'in Lazistan'ın yanındaki Karadeniz yöresindeki saha çalışmasından alır. Bkz. Delaney 1986: 497, 1991: 33; Meeker 1970: 157. Benzer fikirler, kadınların "içinde bir şeyler taşınan bir çuval" olarak görüldüğü geleneksel Arnavutluk'ta da dile getiriliyordu (Peristiany 1976: 12).

7 Daha ayrıntılı bir çalışma için bkz. Bellér-Hann 1999a.

8 Wolfgang Feurstein, sepetlerin bu kadar yaygın kullanılmasını, Lazi kimliğinde "etnik bir gösterge" olarak değerlendirir (1983: 55-6). Erkeklerin sepet kullanmayı reddedişleri de güçlü eril kimliklerinin bir ifadesidir ona göre (1983: 36). Türk halkbilimcileri ise sepeti "doğu Karadeniz kıyısındaki insanların icadı" olarak tanımlarken, "bölgedeki kadınların hayatlarının ayrılmaz bir parçası" olarak görürler (*Rize'de el sanatları* 1991: 22).

dınların bütün bu ağır işlerin üstesinden gelme yeteneğini vurgulayan olumlu bir gösterge olabilir.

Akraba topluluklarının yapısı, ikamet yeri ve geleneksel miras kurallarının hepsi, erkeklerin lehine bir biçimde varlıklarını sürdürür. Düğünler, kadının sadakatinin ve kendi üzerindeki söz hakkının doğup büyüdüğü evden koca evine geçişinin bir simgesidir adeta. Gelinin yeni evinde işbölümüne tam anlamıyla katılması beklenir. Gelin alınırken büyük masraf edilmiştir; bu yüzden gelinin de evde hizmet etmek yoluyla bu borcu ödemesi gerekir.

Erkeğin şerefine ve kadının namusuna yapılan vurgu Lazistan'daki ataerkil ideolojinin en belirgin ifadeleridir.[9] Kadınların doğaları gereği zayıf olmaları beklenir. Erkekler karılarının bütün davranışlarının son kertede sorumluluğunu üstlenmek zorundadır. Kadınlar, basitçe bağımsız ahlakî failler değillerdir. Bir kadını yabancı bir erkeğin yanında yalnız başına bırakıp gitmek hiç de güvenli değildir. Eğer evli olmayan bir çift bir arada görülürse insanlar doğrudan aralarında cinsel ilişki olduğundan şüphelenirler, yerel mahkemeler de bu yorumu benimsemeye meyyaldir. Lazistan'daki onur kavramı, hem saygıdeğerlik ve şeref konusundaki fikirleri, hem de ev halkının erkeğin etrafındaki cinsel birlik bütünlüğünü yani namusu kapsar.[10] Silahlar hem erkek iktidarının gösterişli bir simgesidir, hem de namus anlamında onur konusundaki tartışmaların halledilmesi için el altında bulundurulan hazır bir alettir; hemen hemen her evde bir tabanca bulunur.

Ataerkillik teşhisimizi doğrulayan bir başka delil de, erkek doğuran gelin el üstünde tutulurken peş peşe kız doğuran ka-

---

9 Akdeniz'de aile hayatındaki şeref ve namus üzerine olan literatürden örnekler için, bkz. Peristiany 1965, 1976; Davis 1977; Antoun 1968; Bouhdiba 1985; Herzfeld 1980; Gilmore 1987. Türkiye hakkındaki çalışmalar için bkz. 1 numaralı dipnotta sıralanan yapıtlar. Ayrıca bkz. Karadeniz kıyısındaki durumla Arap toplumunu karşılaştıran Meeker 1976.

10 Meeker, şeref ve namus kavramlarını incelerken, bunları Akdeniz'e özgü bir şeref ve namus ideolojisinin yerel bir biçimi olarak değil de belirli bir Osmanlı vatandaşlık felsefesinin ürünleri olarak görerek ilginç bir yorum sunar. Ancak "namus" kavramını "dürüstlük"olarak yorumlaması, bu terimin büyük oranda iffet kodlarının ihlal edilmesiyle alakalı olduğu Lazistan için yeterli değildir.

dının içinde bulunduğu hassas durumdur. Anadolu'nun başka yerlerinde olduğu gibi burada da erkek egemenliği günlük hayattaki saygı ve nezaket kurallarında canlı bir biçimde yaşatılır. Erkeklere saygıyla davranması gereken sadece karıları, kızları ve gelinleri değildir. Genç erkeklerin de, sözgelimi daha resmî hitap sözcükleri kullanarak, kendilerinden büyük erkeklere saygıyla davranmaları gerekmektedir. Genç bir erkeğin babasının yanında sigara içmesi, alkol alması ya da bacak bacak üstüne atarak oturması saygısızlık olarak nitelendirilir. Bu nedenle babalarla oğulları genellikle aynı kahveye gitmezler.[11] Aile üyelerinin, hemen hemen bütün Batı toplumlarında kişisel hareket serbestisi içerisinde değerlendirilecek bir davranış için aile reisinden izin alması gerekir.[12] Aile reisleri kızlarının eğitimi, oğullarının çıraklığı ya da her ikisinin evliliği konusunda bağlayıcı kararlar alabilir.

Kısacası, namus ve şeref üzerine üretilen literatürde bilinen ayrıntıların büyük bir bölümüne Lazistan'da da rastlamak mümkündür. Sözkonusu olan, uzun bir geçmişi ve hâlâ dikkate değer etkisi olan, toplumsal yapıya kazınmış bir değerler bütünüdür. Ancak bu modelin değişen kullanımlar ve uygulamalar karşısında bağlamına oturtulması gerekir. Birçok katı ataerkil kural uygulamada esnetilir. Baskın bir gelin kendi iradesini diğerleri üzerinde, hatta kayınpederinin üzerinde bile kullanmayı becerebilir. Aynı erkekler gibi, kadınlara da yaşlandıkça daha çok saygı duyulur. Annenin laneti en az babanınki kadar, hatta bazen onunkinden bile daha kuvvetli olabilir.[13] Kız çocukları sevilir, sadece alınıp verilecek aile üyeleri olarak görülmezler. Evlendikten sonra kız çocuklar ailelerini ziyarete gelirler, eğer birbirlerinden çok uzak oturmuyorlarsa, torunların büyütülmesinde kızların anne babaları önemli rol oynar. Sadece erkek çocuk doğuran kadınlara acınabilir; çünkü kız

11 Krş. White 1994: 63. Benzer kurallar kadınlar arasında da geçerlidir. Genç, dışa dönük gelinler yaşlı kayınvalidelerinin yanında değil de gizlice sigara içerler. Ancak, büyüklerden kaçma kuralları erkekler arasında daha sıkıdır.

12 Bkz. Delaney 1993.

13 Krş. Schiffauer 1987: 114, 269, n.3.

çocukların anne baba yaşlanınca onlara daha iyi baktıkları düşünülür. Yaşlılar oğullarıyla değil de kızlarıyla yaşamayı tercih edebilirler, damatları da bunu kabul eder. Artık sülale ve kabile sözcükleri kullanılmaz olmuştur. Hısım sözcüğü de çok ender duyulur. Bunun yerine çok amaca hizmet edebilen, hem kan bağı olan kişileri, hem de evlilik yoluyla ilişki kurulan kişileri kastetmek için "akrabalık" sözcüğü kullanılır. Bu terim kullanılırken soy ağacında baba tarafından gelen sistemin mantığı yerine esneklik vurgulanır. Bu yöredeki görece zenginlik, ayrıca yüksek düzeyde seyreden göç oranları, geleneksel ikamet örüntülerini değiştirmiştir. Bugün artık aynı çatı altında yaşayan iki evli erkek kardeşe pek rastlanmıyor. Evliliklerinin ilk yılını maddî açıdan anne babasına bağımlı kalarak, onların çatısı altında geçirmek zorunda olan çiftlerin sayısı bir hayli azalmıştır; yine de önemli sayıda çift aileleriyle yaşamaktadır. Artık kızının eğitim almasını önleyen ya da kız olsun, erkek olsun çocuklarını istemedikleri kişilerle evlendirmeye çalışan babalar toplumda fazla kabul görmüyor.

Ataerkil bir dünya görüşünün ortadan kaybolduğunu ileri sürüyor değiliz. Aksine, ataerkil değerler ve uygulamalar hâlâ varlığını sürdürür ve etkileri büyüktür. Ancak bu değerler, söylem düzeyinde bile başka değerlerle çarpışmak zorundadır ve her şeyi kapsayan bir ataerkil değerler sisteminden söz edilemez. Uygulama düzeyinde ise bu değerler daha da fazla değişikliğe uğrar. Werner Schiffauer, göç seçeneklerinin genç erkeklere babalarına karşı çıkma olanağı sunmasıyla birlikte, ataerkil sistemlerin çözülmeye başladığını ileri sürer.[14] Anadolu'da ataerkil sistemin çözülme süreci 50'li, 60'lı yıllarla beraber hızlanmıştır; ancak göç seçeneklerinin Lazistan'da daha uzun sürelerden beri var olduğunu da akılda tutmamız gerekir. Bu yüzden sepet örneğiyle simgeleştirilen ataerkillik ilkesinin ulaşabildiği alanları abartmadan insanların üç kilit alanda neler söylediklerine, neler yaptıklarına baksak iyi olur: iş, para ve miras.

14 Schiffauer 1987.

Öbür bütün etkinlikler gibi insanların maddî hayatlarını kazanmak için başvurdukları yollar da inançlarıyla ve değerleriyle şekillenir. İşe karşı yaklaşımlar daha önce de Türkiye'yi çalışan birçok etnografça ele alınmıştır; biz de işin en toplumsal bazı yönlerini bir önceki bölümde belirttik. Osmanlı İmparatorluğu'na ilişkin en yaygın olan temsillerden biri de emeğe saygı duyulmamasıdır; böylesi "Oryantalist" bakış açılarının yankılarına, Anadolu'daki kırsal topluma ilişkin son zamanlarda yürütülen antropolojik çalışmalarda bile rastlanabilir. Carol Delaney araştırdığı köyde erkeklerin idealinin "oturmak" olduğunu ve her türlü işten nefret edildiğini vurgular.[15] Schiffauer de, çalışmaya herhangi olumlu bir değer atfedilmediğini söyleyerek Delaney'yi doğrular. Çalışmak erkeklerin ilk fırsatta kaytardıkları bir olgudur.[16] Bu teşhisler Lazistan'daki birçok grup için de doğruluk payı taşır; ancak kısmen de olsa yanlıştır. Yeni iş imkânları beraberinde yeni fikirleri ve yeni değerleri getirdi. En büyük değişiklik ise bölgede çayın yetiştirilmeye başlanmasıdır. Çayı kadınların topladığını, erkeklerin de, elleri daha küçük ve daha becerikli olduğu için kadınların bu işe daha uygun olduğunu ileri sürdüklerini daha önce belirtmiştik. Erkeklerin bazıları kadınlar gibi sırtlarında sepet ya da herhangi bir ağırlık taşımakta gönülsüz davranır. Belki bu, sepetin simgesel olarak kadınların üreme işleviyle alakalı olmasından kaynaklanmaktadır. Erkeklerden bazıları gübre çuvallarını taşımaya bile nazlanırlar. Gübre çuvalları genellikle taksiyle ya da kamyonla taşınır; ancak yol kenarında bekleyerek elli kiloluk çuvalları depoya ya da doğrudan çay bahçesine kadınlar taşır.

Bir taraftan da, çay toplanırken erkeklerin elleri de başka işlerle meşgûldür. Özellikle çay fabrikasında vardiyalı olarak, uzun saatler boyunca gürültülü ve yıpratıcı koşullarda çalışır-

15 Delaney 1991: 115.

16 Schiffauer 1987: 106-18. Schiffauer'in ikna edici genel iddiası, çalışma hakkındaki fikirlerin kişinin evin reisine karşı sorumlu olduğu görevlerden ayrılamayacağıdır.



Resim 5.3. *Kadınlar yükleri sırtlarında taşırken, yeni el arabalarını erkeklerle erkek çocuklar sürer.*

lar. Fabrikalarda ayrıca çayı köylerden fabrikalara nakletmek üzere kamyon şoförü olarak da çalışırlar. Köylerdeki alım yerlerinde "uzman"lık yaparlar, üreticilerin teslim ettiği çayı tartıp, kaydederler; ayrıca çayın kamyonlara yüklenmesine yardım ederler. Erkeklerin yaptıkları şeylerin iş olmadığını söylemek yanıltıcı olabilir. Çay toplamak için erkek gücü mevcutsa o da kullanılır. Her yaştan erkeği çay toplarken, toplanan çayları sırtlarında sepetlerle, çuvallarla alım yerlerine taşırken, yani sözde geleneksel olarak saygınlıklarına zarar getirecek işleri yaparken görebilirsiniz. Bu erkeklerin çoğu yarıcıdır, ya da Lazi bölgesinin dışından gelen mevsimlik işçilerdir.[17] Yöre erkekleri genellikle bu işlerden kaçarlar; ancak yapacak işleri yoksa, çok yaşlı ya da sakat değillerse yine de

17 Çay toplamak için yarıcılar ya da işçiler çalıştırıldığında genellikle çay bahçelerinin sahibi bahçede bizzat bulunup işçileri denetler. Bu işi erkekler gibi kadınlar da yapabilir. Bu iş, genellikle yılın büyük bir bölümünü şehirdeki daracık evlerinde geçiren "çalışmayan" ev kadınları arasında gözde bir görevdir.

işleri görürler.[18] Evlenmemiş gençlerin mutlaka yardım etmesi gerekir. Son yıllarda teleferiğin ve el arabalarının yaygınlaşması, sepetlerin daha az kullanılmasına neden olurken, çay yapraklarının ve gübrenin taşınmasını kolaylaştırdı; bu teknolojilerin kullanılması erkekler için daha fazla iş demektir.

Erkeklerin odun ya da hayvan yemi taşıması pek yaygın değildir. Bahçe işleriyle ev işleri kadınların görevidir. Hayvancılık, sebze yetiştirmek, temizlik, çamaşır, dikiş, yaşlı, hasta ve çocukların bakımı gibi bütün işler kadınların alanına girer. Süt sağmak kadınların görevidir, evlenmemiş kızlara süt sağmaları için pek izin verilmez; ancak kızlar bazen annelerinin yerine bu işi de görürler. Evlenmemiş kızları odun toplamaya da yollamazlar; ancak nasıl odun toplanacağını nişanlılık dönemlerinde öğrenirler. Bilgi verenler, yaşla ilgili olan bu işbölümünün yasaklarla hiçbir ilgisi olmadığını, sadece annelerin kızlarını sıkıcı, yorucu ve ağır işlerden sakınma çabalarından kaynaklandığını belirttiler. Çeyiz için evde yapılan nakış ve dikiş gibi şeylerse işten sayılmaz.

Bütün denizcilik işleri, balık tutmak, avcılık, ticaret, esnaflık, şoförlük ve göçmenlerin yapacağı bütün işler, erkeklerle alakalıdır. Kırsal erkeklerle ilişkilendirebileceğimiz işlerin içine inşaat işlerini, evlerin, camilerin, bağ bahçenin, patikaların ve yolların bakımını dahil edebiliriz. Bölgede sık sık çıkan fırtınaları dikkate alırsak, bahçelik alanını genişletmeyen ya da ev inşa etmeyen bir köylü için bile bunlar sık sık yapılması gereken işlerdendir. Erkekler süt sağmasalar da hayvan kesmek tamamıyla onların işidir.[19]

Çay yetiştirilmeye başlanmasının hem erkeklerin hem de kadınların, ancak özellikle kadınların sırtlarındaki yükü hafiflettiği düşünülür. Çay yetiştirilmesi en az mısır yetiştirilmesi kadar zahmetli bir iş; ancak geleneksel geçim ekonomilerin-

---

18 Kadınların işlerini yapan erkeklerle, evde iktidar erkeğin elinde olsa da (aile bütçesinin denetimi dahil), komşuları genellikle "kılıbık" diye dalga geçer. Krş. Schiffauer 1987: 108.

19 Türkiye'de simgesel olarak sütün kadınla, kanın ise erkekle özdeşleştirilmesini Delaney yorumlamıştır (1991).

den vazgeçen ailelerin çoğu yetiştirdikleri hayvan sayısını ve böylelikle bununla ilgili iş miktarını azalttılar. Çayın gelmesiyle birlikte geleneksel işbölümünde ne gibi değişiklikler olduğunu sorduğumuzda, köylülerden çok çeşitli yanıtlar aldık. Bazıları kadınların hâlâ eskisi kadar çok çalıştığını söyledi. Bazılarıysa çayın gelişinin hem erkeklerin hem de kadınların iş yükü üzerinde eşit bir etkisinin olduğunu söyledi. Kadın olsun, erkek olsun kimileriyse, işlerinin "ayrı ama eşit" olduğunu belirttiler. "Çalışmak" fiili hem kadınların bağ bahçe işleri için hem de erkeklerin ücretli işleri için kullanılır.[20] Sorumuza verilen yanıtlar bütün olarak, Lazistan'daki kadınların bütün meşakkatli işleri yaptığına, erkeklerinse bütün gün kahvelerde miskin miskin oturduğuna dair bölge dışında yaygın olan kanıyı yalanlar niteliktedir.

İşleri paylaşmak kadınlarla erkekler arasında giderek yaygınlaşan bir olgudur. Yeni çay bahçelerinin hazırlanması teoride erkeklerin işidir; ancak pratikte kadınlarla erkekler bu işi birlikte görürler. Budama işleri genellikle birlikte yapılır. Çiftlerin çoğu alışverişe birlikte giderler; alışverişe gittiklerinde bazen birlikte lokantada yemek de yerler. Erkeklerden bazıları yemek de pişirir. Eğer erkek yemek pişiriyorsa bunu zevk için, boş zamanlarda yapar; yemek yapmak erkeğin evdeki görevleri arasında sayılmaz. Eğer erkek alışverişe gidiyorsa bunu da zevk için yapar, sorumluluğu olduğu için değil. Köydeki erkeklerden bazıları alışverişe gitmeye can atarlar; çünkü böylece pazar yerindeki ya da yolu üzerindeki küçük bir yerleşim yerindeki bir kahvede uzun oturma fırsatı doğar. Ancak, eğer evde çayı ve sohbet için zamanı varsa karısı bu durumdan hiç de şikâyet etmez. Erkekler bahçede yetiştirdiklerini pazarda satan kadınlara katılmazlar; ancak bazen hayvan satabilirler. Daha büyük yerlerde bile çamaşır ve temizlik gibi ev işlerini karısıyla paylaşmak isteyen "modern" kocalar istisnadır.

İşbölümünün bu cinsiyetlere dayalı doğasının temellerinde

20 Bazıları bu fiili kullanmaktan kaçınarak "kadınlar çay, odun ve ot yaparlar," der. Bazılarıysa sadece sebze bahçelerindeki işleri, ancak kadınlar sistemli olarak pazarda satmak için yetiştiriyorlarsa, çalışmak olarak görürler.

nitelikli ve niteliksiz emek ayrımı atar; kadınlar genellikle niteliksiz emekle özdeşleştirilir.[21] Kadınların işleri onları genellikle çevrenin bildik sınırları içerisine hapsederken, erkeklerin işleri onları bölgelerinden çok uzak yerlere götürür.[22] Ancak bu durum, kadınların kendi kendilerine saygı duymalarının temel sebeplerinden biridir. Bir Lazi kızının da belirttiği gibi, "Köyde bir kadının yapamayacağı hiçbir iş yoktur ve sadece bizim yapabildiğimiz tonlarca iş vardır."

İş hem kadınlar hem de erkekler için çok değerlidir.[23] Kadının kocasınca geçindirilmesi Deniz Kandiyoti'nin "ataerkil pazarlık" diye adlandırdığı olgunun bir parçasıdır.[24] Kocanın evini geçindirememesi boşanma nedenidir. Başıboş gezerlik erkeğin karısını kaybetmesine yol açabilir, aynı şekilde tembel bir genç kızın da iyi bir evlilik yapma şansı yoktur.[25] Bir kadının da açıkladığı gibi, "en iyi kuma adayı çalışmayan kızdır" (Elbette bu ikinci evlilik seküler hukuk sisteminde kabul görmeyen imam nikâhı yoluyla gerçekleştirilir; kadınların çoğu için kocasının kuma getirmesi korkulacak ve aşağılayıcı bir durumdur). Kadınlar çok ender olarak kocalarının tembel olduğunu dile getirir ve bu anlamda, "pazarlık"ı içselleştirdikleri söylenebilir.

Lazistan'daki hanelerin çok azı, *sosyete* çevrelerindekiler bile görece olarak, çalışmadan rahatça yaşayabilecek durumda

---

21 Toplumsal sınıfa ve ekonomik konuma göre çeşitlilikler yaşandığını göz önünde bulundurmalıyız. Mevsimlik işçi emeğine dayalı varlıklı ailelerde çekip çevirme, idare işleri genellikle kadınlara düşer.

22 Krş. Delaney 1991: 232-9.

23 Krş. Yalçın-Heckmann'ın Hakkari Kürtleri hakkındaki yorumları, 1991: 169.

24 Kandiyoti 1988. Kandiyoti bu fikri şu şekilde açıklar: "Karmaşık bir kavramı açıklamak için yakıştırılmış bütün terimler gibi *ataerkil pazarlık* terimi de zor bir uzlaşmayı dile getirir. Bu terim, iki cinsiyetin de uzlaştığı ve rıza gösterdiği ama bununla birlikte karşı koyulabilen, yeniden tanımlanabilen ve gözden geçirilebilen cinsiyet ilişkilerini düzenleyen bir kurallar dizisinin varlığına işaret eder." (1988: 286 n.1). Bu "pazarlık"ın ya da "anlaşma"nın Lazistan'da Kandiyoti'nin tanımladığı "klasik ataerkillik"ten daha farklı olduğu açıktır. Özellikle, tarlada bilgisi olan esas işçiler, dolayısıyla da eve tarımsal kazancı getirenler olarak kadınlar farklı bir konumdadır. Ideal tipler açısından Lazistan kadınları Anadolu'dan çok Afrika'ya daha yakındır. Son zamanlarda Kandiyoti, bu terimi araştırmaya dayalı eleştirilere tâbi tuttu (Kandiyoti 1998b).

25 Krş. Schiffauer 1987: 114.

değildir. Yeterince zengin olduktan sonra bile çalışmaya devam edenlere hayranlıkla bakılır. Saygın bir meslek elde etmek için durmadan çalışanlara da aynı şekilde büyük saygı duyulur. Sosyete çevrelerinde, ataerkil değerlerin epey çözülmeye uğradığı küçük bir zengin kesim vardır. Bu hanelerde geleneksel roller tersine çevrilmiştir: kadınlar konken oynamaya giderken erkekler evde kalıp çocuklara bakar. Bu erkekler biraz da abartıyla, ailenin servetini kumarda çarçur etmeye hazır karıları tarafından ezilen zavallı kılıbıklar olarak nitelendirilirler. Toplumsal cinsiyet rollerinin bu alt üst oluşu insanların tepkisini alır, baş suçlu olarak da kadınlar görülür. Kadınlar çalışmadıkları için değil, çok açık, çok serbest oldukları, hem dinî ahlak kurallarına hem de toplumun beklentilerine duyarsız oldukları için eleştirilirler. Aynı yorumlar kimi zaman tüccar turistler için de yapılır; onların bariz olan yoksulluğunun sebebi de gerektiği gibi çalışmamalarıdır.[26]

Bugünkü Lazistan'da çalışmaya ilişkin tek bir "zihinsel model" yoktur. İşbölümünde cinsiyetler arası güçlü bir ayrım vardır; ancak çalışkanlık hem erkeklerden hem de kadınlardan beklenilen ve iki cinsin de değer verdiği bir erdemdir. Bir sonraki kuşak gerekli işleri yapacak yaşa geldiğinde ne kadınlardan ne de erkeklerden fiziksel olarak ağır işleri üstlenmeye devam etmeleri beklenir. İnsanların ister kamu sektöründe olsun ister özel sektörde olsun en erken emekliye ayrılma yaşları geleneksel tercihlerle uyum içerisindedir.[27] Ancak birçok yaşlı insan, hayatının sonuna dek çok çalışmaya devam eder. Çay, geleneksel işbölümünü güçlendirmiştir; ancak yöredeki birçok insana göreyse geleneksel olarak kadınların omuzlarına binen yükü hafifletmiştir.

---

26 Bazı durumlarda, vatandaşlarının gerektiği gibi çalışmasına imkân vermeyen sosyalist sistem suçlanarak bu cümle türlü türlü söylenir. Türkiye kapitalizmi bu şekilde suçlanmaz.

27 90'lı yıllarda emeklilik yaşını yukarıya çekme (erkekler için 60, kadınlar için 55) önerileri Lazistan'da hemen hemen hiç destek bulmadı.

Para

Evde erkeklerle kadınlar arasındaki "güç dengesi"ni araştırabileceğimiz kilit alanlardan biri de birçok toplumda hassas bir konu olan hane gelirlerinin tahsisi ve denetimidir. Bu konuyu bölgenin farklı yörelerinde çok iyi bildiğimiz aileler arasında araştırdık. Bazı durumlarda erkekler evin gelirlerini o derece denetim altında tutuyordu ki, kadınlar yetiştirdiği sebzeleri ya da sağdığı sütü sattıktan sonra kazandıkları küçücük miktarların bile hesabını vermek zorunda kalıyordu. Yani bazı kadınların hiçbir mali özerklikleri yoktu. Bazı durumlardaysa evdeki kadının denetimi tamdı: kocasıyla oğulları paralarını, maaşlarını ona vermek, kahveye giderken ya da herhangi bir masraf yaparken ondan para istemek zorundaydılar. Hanelerin çoğu bu iki ucun ortasındadır; genellikle pratik olasılıklar erkeğin denetimini güçlendirecek niteliktedir.

Birçok hanenin birden çok gelir kaynağı vardır. İkamet örüntüsünden bağımsız olarak, insanların çoğu tarımdan (esas olarak çaydan) kazandıkları nakitleri ve malları, ticaretten, devlet işlerinde, fabrikada çalışarak kazandıklarıyla ya da yurt dışında çalışanlardan gelen paralarla ve emekli aylığıyla artırırlar. Eve giren toplam gelir miktarı, tarlaların boyutu ve yeri, hane halkının niteliği (çocukların sayısı, yaşı, cinsiyeti), eğitim, beceriler ve göçmen işçilerin yardımı gibi çeşitli etmenlere bağlıdır. Hane halkının yapısı, doğum örüntülerine ve hanenin, gelişim döngüsünün hangi aşamasında olduğuna bağlıdır. Evlenmemiş kız çocuğu, hem çay bahçelerinde çalışacak hazır bir emek arzı demektir, hem de başkalarının bahçelerinde çalışarak fazladan para kazanma olasılığı olan işgücü demektir. Ancak kızların yaklaşan evlilikleri ailenin de yüklü miktarda masrafa girmesi demektir. Evlenince hem ücret ödenmeyen, hem de para kazanacak bir işgücü kaybı olur. Erkeklerin eve katkısı genellikle baba evinden ayrılmalarıyla sona erer. Ancak bölge dışına göç eden bazı erkekler, kendi evlerini kurduktan çok sonraları bile geride bıraktıkları ana babalarına yardım etmeye devam ederler.



Resim 5.4. *Sümer, 1982; bir mahallenin erkekleri birlikte çalışıyorlar.*

Kişinin denetiminde olmayan birçok etmen hane ekonomisini etkileyebilir: enflasyon, iflas, işsizlik, sağlık sorunları ve özel çay sanayisi sektörü ile kamu sektörünün ödeme politikaları, aile bütçesini etkileyen çok önemli etmenlerdir. Ekonomik istikrarın en belirgin olduğu dönemlerde bile aileler her an yeni zorluklarla karşılaşmaya hazır olmak durumundadır. Nakit akışı yıl içerisinde aylara düzenli olarak dağılmış durumda değildir. Çay ekiminin ve ilgili sanayilerin mevsimlik doğası nedeniyle nakit miktarı sonbahar aylarında doruk noktasındadır. Evde lazım olan dayanıklı mallar, giyim eşyaları, el arabaları ve teleferik gibi büyük alışverişler bu dönemde yapılır. Bütün yıl boyunca köyde kalanlar, un, pirinç, hamur işi, zeytin, şeker, zeytinyağı, mercimek, hatta çay stoklar (birçok aile ihtiyaç duydukları çayı şu ya da bu biçimde yakındaki fabrikadan temin eder). Bu toptan alışverişler, sert kış koşullarının ulaşımı haftalarca engelleyebileceği yukarı köylerde son derece gereklidir. Bütün masrafları sadece tek bir maaştan ya da emekli aylığından karşılamak zorunda olan, orta ya da düşük gelirli aileler kışın ve baharda zorluk çekerler. Acilen yiye-



Resim 5.5. *Yeni evli karı koca, evlerinin inşaatında birlikte çalışıyor.*

ceğe, giyeceğe ihtiyaç duyulursa ya da sağlık, eğitim konusunda masraf yapmak gerekirse bu masraf borçla karşılanır; bu da, yazın kazanılacak paranın büyük bölümünün, hatta hemen hemen hepsinin borç ödenmek için harcanacağı anlamına gelir. Genellikle düğünler ya da kızların çeyizi için aileler kenara para koymak zorundadır (bu para yıl boyunca biriktirilir). Daha fakir aileler, kışın pahalıya almamak için sebzeleri yazdan konserve yaparlar. İnsanların çoğu, mutfaklarının çayın gelişinden sonra çok çeşitlendiğini ancak eskisine oranla daha az et yediklerini söylüyor.

Bazı özellikler Lazistan'ın her yerinde aynıdır, daha ötelerde de aynı olduğuna şüphe yoktur. Eğer evin erkeği bütün yıl gurbetçi olarak çalışmaya giderse, çay parası dahil bütçenin bütün denetimi kadına geçer. Kimi zaman anne bu otoriteyi evin en büyük oğluyla paylaşır, denetim de zamanla ona geçer. Devlet memuru ya da fabrika işçisi olarak düzenli geliri olan erkeklerin çoğu hemen hemen her yörede evin aylık ihtiyaçları için maaşlarının bir miktarını karılarına verirler.

Ancak, bölge içi değişiklikler de önemlidir. Fındıklı ilçesinde aile bütçesinin genellikle kadınların denetiminde olduğunu gördük.[28] Pazar'da daha sonra yaptığımız çalışmalar ise bu resmi değiştirmemize neden oldu. Kadınların, çay üretiminde erkekleri dışlayarak hemen hemen tek başına rol oynamaları, kazanılan para üzerinde söz hakları olduğu anlamına gelmiyordu. Kırsal alanlardaki birçok ailenin başlıca geçim kaynağı olan çay parası, çayı işleyen fabrikalarda ya da çay alım yerlerinde ödenir. Ödeme, resmî olarak kayıtlı olan bahçe sahibinden başkalarına da yapılır. Her bir hanenin çay satışlarını kaydettirdikleri ve civardaki fabrikadan aldıkları en azından bir tane çay cüzdanı vardır. Aile cüzdanı, yeni toplanan çay, alım yerlerine götürüldüğünde, satış tarihini ve ne kadar çayın teslim edildiğini cüzdana kaydeden fabrika temsilcisi memura teslim edilir. Ailede tek bir cüzdan varsa bu genellikle erkek olan hane reisi adına kayıtlıdır. Yani, en azından kâğıt üzerinde kadınların sürece katkısı görünmez.[29] Ödeme genellikle birkaç hafta sonra yapılır (hatta özel sektörde daha sonralara bile sarkar). Bir fabrika ödeme yapmaya hazır olduğunda bunu hoparlörle şehirde duyurur. Daha doğudaki ilçelerde paralarını almak için fabrika önlerinde genellikle kadınlar sıraya girerler. Ancak Pazar gibi daha batıda kalan ilçelerde para büyük çoğunlukla erkeklerin eline geçer. İnsanlar bu farklılığı dünya görüşlerindeki farklılıkla açıklıyorlar. Daha doğudaki ilçelerde insanların, namus kodlarına, kadınların giyim kuşamına, sigara içmesine karşı bakışlarında daha liberal, daha modern oldukları söyleniyor. Bunun aksine, batı bölümlerinin ise daha muhafazakâr, sofu, hatta fanatik olduğu söyleniyor (kullanılan sözcükler kullanan kişinin hangi bölgeden olduğunu ve dünya görüşünü yansıtır). Pazar'da yaşayanlar, İslâm dinine ve namus kurallarına bağlılıkları nedeniyle kadınların yabancı erkeklerin yanında, saatlerce kamusal alanlarda sıraya

28 Hann 1993: 138 n.7.

29 Büyük çay bahçeleri olan ailelerde kadınların da adına olmak üzere farklı aile üyelerinin adına farklı farklı cüzdanlar düzenlenir. Böylece Çay Kurumu'na çay satma kontenjanları dolunca özel fabrikalara çay satmaları kolaylaşır.

girmesine izin vermediklerini belirtiyorlar. Ancak bu durum kadınların nakit elde etmesini engelleyen önemli bir etmendir.

Bölge içinde değişiklik gösteren, kadın yetiştiricilerin çaydan kazanılan nakde ulaşabilme fırsatları, kadınların ekonomik konularda alınan kararlara katılabilme haklarıyla doğru orantılıdır. Fındıklı'da ailelerin çoğu, kararların karı koca birlikte alındığını ya da kadının kesenin ağzını elinde tuttuğunu söylüyor. Ancak Pazar'da geliri evin erkeği denetler; ya evin geçimi için düzenli olarak belli bir miktar para verir ya da bütün nakdi elinde tutarak aile üyeleri şehre indikçe gerekli şeyler için para verir. Çay ödemeleri yapıldığında, evin erkeği "cep harçlığı" için belli bir miktarını aldıktan sonra, geri kalanı denetim altında tutması için karısına verebilir. Eğer erkeğin ormancılıktan, küçük bir dükkândan düzenli başka bir geliri ya da gurbetçi olarak çalıştığı yıllardan emekli maaşı varsa, çay parasını genellikle karısına verir, düzenli gelirinin ayrıntılarını ise karısıyla hiç konuşmaz. Bu örüntüde her bir eşin ayrı bir gelir kaynağına erişimi sözkonusudur. Ancak toplu paranın kadında olması kadının para üzerinde tam bir denetimi olduğu anlamına gelmez. Ev için ve aile üyeleri için yapılacak bütün büyük harcamalar eşler arasında müzakere edilir.

Bazı kadınlar pazar için üreterek, sözgelimi sebze, süt ürünleri, yumurta, hayvan, ya da örüp diktikleri şeyleri satarak para kazanırlar. Görece daha fakir olan Laziler enformel ağlar yoluyla sütlerine müşteri bulur. Ancak Pazar köylerinde kadınların bu işlerden kazandıklarıyla, ineğini satma hakkı sık sık tartışma konusu olur. Şöyle bir hikâye anlatılır: "Hasan'ın paraya ihtiyacı varmış. Karısına ineğinin hasta olduğunu söylemiş. Karısını önceden rüşvet verdiği veterineri ineğe bakması için çağırmaya ikna etmiş. Veteriner de karısının önünde ineğin hasta olduğunu söyleyince, son derece sağlıklı olan ineği pazarda satması için karısını ikna etmesi hiç de zor olmamış. İneği çok iyi paraya satmış ancak çok az paraya sattığını söyleyerek karısını kandırmış."

Bölge içi farklılıklar, toplumsal ve ekonomik farklılıklarla örtüşebilir. Pazar'da kırsal kesimde yaşayan aileler, parayı "tek

elde toplama tarzını" benimserken, daha varlıklı ailelerde "evin ihtiyaçları kadar para ayırma tarzı" hâkimdir.[30] Ancak bunlar ideal tiplerdir, uygulamada yaşananlar ise daha karmaşık bir gerçekliğe işaret eder. Erkek, karısına aylık ihtiyaçlar için bir miktar para vermeye ikna olabilir; ancak verilen paranın miktarı ve hangi sıklıkla verildiği, çay işinin hem fabrikalarda hem de toplama işindeki mevsimlik doğası gereği önemli ölçülerde değişebilir. Aylık para ayırma işi paranın tek elde, yani erkeğin elinde toplanması işine dönüşebilir. Paranın tek elde toplanması ilkesinin yaygın olduğu daha fakir ailelerde bile, kazanılan bütün paralar bir araya getirilmez. Evin reisi, emekli maaşını ya da maaşını vermeden sadece çay parası toplanabilir. Kadın süt satarak kazandığı parayı verdiği gibi, kişisel harcamaları için kendine de saklayabilir ya da beklenmeyen durumlar için bir kenara koyabilir, çocukların ek harcamaları için kullanabilir ya da kızının çeyizi için ayırabilir.

Sözgelimi Selma (20) iki erkek, yedi kızlı bir ailede kızlar içinde ikinci en büyüktü. Henüz evlenmemişti, evde çalışıp evde yaşıyordu. Aileye ait çay bahçesinde çalışan kızların kazançlarını baba toplayıp denetliyordu. İstanbul'da garson olarak çalıştığı yıllarda eve para gönderen babanın şimdi de küçük bir emekli aylığı vardı. Lazistan'a döndükten sonra şehirde bir kahve işletmeye başlamıştı; ancak kahvehanenin fazla kâr getirdiği söylenemezdi. Ailenin temel geçim kaynağı çaydan elde ettikleri paraydı, bu yüzden bütçe yaparken son derece dikkatli olmaları gerekiyordu. Ayrıca altı bekâr kızın çeyizlerini de hazırlamak zorundaydılar. Bu ailede evin reisi hem emekli aylığını hem de kahveden kazandıklarını kişisel harcamaları için kendine saklıyordu. Ayrıca çaydan elde edilen paranın nasıl kullanılacağına da karısına danıştıktan sonra karışabiliyordu. Selma evin nasıl çekip çevrildiğini şöyle anlattı:

> Eve giren bütün para üzerinde söz hakkı olan kişi babamdır. Bütün yıl boyunca yiyeceğimizi ve temel ihtiyaçlarımızı sağla-

30 Bkz. Dwyer ve Bruce 1988.

mak zorundadır. Eğer ailede herkes kendi parasını kendi başına harcamaya kalkarsa karmaşa olur, sonuçta hepimiz kaybederiz. Biz birlikte yaşıyoruz. Eğer birimiz bir şeye ihtiyaç duyarsa anne babamızın da parası varsa o şeyin alınacağını hepimiz biliriz.

Selma'nın bu anlattıkları "ataerkil pazarlık"ın ne kadar içselleştirilmiş olduğunu gösteriyor. Eğer aile üyelerinin ihtiyaç duydukları şeyleri baba anlamazsa, sözgelimi kızlar iç çamaşırına ihtiyaç duyarlarsa bunu babaya anne iletir.[31] Kızlar kendi çay bahçelerinde hiçbir karşılık almadan çalıştıkları halde, kendi bahçelerinde toplama işlemi bitince günlük işçi olarak komşularının bahçelerinde çalışarak kazandıkları parayı diledikleri gibi harcarlar. Babanın kendi kişisel harcamaları için kullandığı emekli aylığı, ya da boçların ödenmesi ve gıda maddelerinin ve giyeceklerin alınması için kullanılan çay parası gibi, bu kazanılan paralar da "kenara konur."[32]

Ana babasının evinde yaşayan evli çocukların gelirlerinin ne şekilde harcandığı konusunda ise tek bir örüntüden söz etmek imkânsızdır. Lazi ana babaların Hemşinlilerle kıyaslandığında çocuklarına daha az karıştıkları; hatta kız çocuklarına erkek çocuklarından daha hoşgörülü davrandıkları söyleniyor. Bazıları maaşla çalışan gençlerin kazançlarının hepsini, ya da büyük bölümünü biriktirmeleri gerektiğini söylüyor; gerçi genç kızların paralarının en azından bir bölümünü çeyizleri için ayırmaları, erkeklerinse araba almak ya da ev yapmak için biriktirmeleri gerekiyor. Anneler kızlarını altın ya da giyecek almaları için yönlendirirler, yine de evin genel bütçesine çocukların gönüllü olarak yaptığı katkılar nadiren reddedilir. Genellikle kızlar ya da erkekler işten eve dönerken yiyecek alarak aile bütçesine katkıda bulunurlar. Zengin ailelerde çok küçük

31 Schiffauer kızların bedenleriyle ilgili ihtiyaçlarını karşılamak için babalarından para istemelerinin yasak olduğunu belirtir, kızlar bu ihtiyaçlarını pazarda yoğurt, meyve ve yumurta gibi şeyler satarak karşılarlar (1987: 122). Ancak Lazistan'da bazı kadınların bu parayı kocalarından istemek dışında bir seçenekleri yoktur.

32 Krş. Zelizer 1989.

kız çocukları bile çalışma karşılığında ödüllendirilirler. On üç yaşındaki Saliha evlerinin yakınındaki ailesine ait bahçelerde annesiyle birlikte çay toplamaya başladığında daha ilkokul öğrencisiydi. Topladığı çaylar için ne kadar para alacağını kafadan hesaplıyor, parayı doğrudan almasa da annesi, Saliha'nın payına düşen miktarda ona altın alıyordu.[33]

90'lı yıllarda yabancı fahişelerin ortaya çıkması bazı ailelerde, kadınların ev bütçesini ve karar alma sürecini giderek daha fazla denetim altına almasına neden oldu. Daha önceleri "özel ihtiyaçları" için bütçeden kendilerine fazla para ayıran kocalarına uysal davranıp ses çıkarmayan kadınlar maddî açıdan kendilerini güvence altına almak, hem kendileri hem de çocukları için bağımsızlık sağlamak için yeni stratejiler izlemeye başladılar. Daha önce bütün geliri kocasının denetiminde olan Selma'nın annesi, kocasının haddinden fazla harcama yaptığını görünce bankada kendine hesap açtırmaya karar verdi. Kocası emekli aylığıyla, şehirdeki küçük işinden kazandıklarını kendine saklamaya devam etse de çaydan kazanılan paranın denetimi tamamıyla Selma'nın annesine geçti. Hemen hemen aynı dönemde, aynı sebeplerden dolayı Fatma'yla kocası Aziz, herkesin bütçeye eşit derecede katıldığı dengeli bir sisteme geçiş yaptılar. Daha önceleri Fatma tamamıyla Aziz'e, Aziz'in çay fabrikasındaki işinden kazandığı paraya bağımlı durumdaydı. Fatma Aziz'i şehirde küçük bir dükkândaki kâr etmeyen ek işinden vazgeçmeye ve buradaki payını kendi üzerine yaptırmaya ikna etti. Daha sonra düğünde kendisine takılan altınları bozdurup mobilya, nevresim takımları ve yatak yorgan sattığı bir dükkân açtı, her şeyi tek başına başardı.[34]

---

33 Krş. Delaney 1991: 175-6; White 1994: 70-83. Lazi annelerin kızlarına olan düşkünlükleri, ev bütçesinde kısıtlı da olsa annelerin de denetimi olduğu manasına gelebilir.

34 Bkz. Bellér-Hann 1995b.

Miras

Eve giren gelirlerin denetimi parayla malların kuşaklar arasında aktarımına bağlıdır. Ana babanın hem kız hem de erkek çocuklarının evleninceye dek bütün sorumluluğunu üstlenmesi temel ilkedir. Baba evinde yaşıyorlarsa çalışan çocukların aile bütçesine katkıda bulunmaları gerekir, çocukların bazıları evlendikten ve ayrı ev açtıktan sonra bile ana babasına mali anlamda destek olmaya devam eder. Varlıklı aileler genellikle çocukları evlenene dek onlara geniş maddî imkânlar sağlar, evlendikten sonra da daha kapsayıcı bir mali düzen kurulur.

Lazistan'da mirasın genel ilkeleri de şöyledir: bölgede en önemli zenginlik kaynağı sayılan arazilerle evler erkek çocuklar arasında eşit bir biçimde bölüştürülür. Geleneksel olarak da, bugün de baba evinde kalıp yaşlanan anne babaların bakımı konusunda en büyük sorumluluğu alan, en küçük erkek çocuktur. Ancak, oturma koşullarında, hem malların aktarımında hem de resmî (kayıtlı) ve gayriresmî arazinin bölünmesinde şimdiye kadar pek çok değişiklik yaşanmıştır. Kamu sektöründeki bir işten elde edilen yan yararlar büyük değişikliğe neden olabilir. Sözgelimi erkek çocuklardan biri barınma ihtiyacını devletin sağladığı düşük kiralı bir evle ya da lojman yoluyla karşılayabiliyorken diğerlerinin acil olarak kendilerine ayrı evler yapmaları gerekebilir. Kırsal alanlarda bile üç ya da dört katlı binaların inşaatı insanlara değişik seçenekler sunabiliyor. Sözgelimi, en üst katlardaki daireler genellikle ihtiyaç duyulduğunda ve kaynak bulunduğunda tamamlanmak üzere yarım bırakılıyor.

Arazi, Lazistan'daki başlıca mülktür. Çayın yetiştirilmeye başlamasıyla birlikte arazi fiyatları son derece yükseldi; fakat arazinin el değiştirmesi ancak bütün aile üyelerinin ölmesi ya da hepsinin dönmemek üzere bölgeden ayrılması gibi oldukça istisnai durumlarda gerçekleşebilir. Arazinin taksim edilme zamanı da değişiklik gösterir. İnsanlar eskiden aile büyüğü ölene dek, elden ayaktan düşmüş olsa bile araziye dokunulmadığını; işleri çekip çevirme, emek arzı gibi konuların ise evlenmiş er-

keklerin ailelerince halledildiğini belirtiyor. Ancak artık erkek çocukları başka ev açtıklarında haklarına düşeni de alıyorlar. Dışarıya göçenlerin payıyla ise evin büyüğü, kardeşi ya da öbür akrabaları ilgilenir. Taksim işi muhtar ya da köyün ileri gelenleri gibi kişilerin tanıklığında sözlü olarak gerçekleştirilir. Çok az kişi hükümet binasına giderek devir teslimi kaydettirme zahmetine katlanır, zaten orada da tam bir tapu kaydı tutulmaz (Kontenjanın uygulanmaya konulmasından beri bahçelerin Çay Kurumu'nda kayıtlı olması daha önemli bir hal aldı; ancak Çay Kurumu da bahçelerin büyüklüğüyle ilgileniyor, kimin üstüne kayıtlı olduğuyla değil).

Hukuken, miras konusunda Türk kadınlarının erkeklerle hakları aynı. Ancak, kırsal alanda ya da küçük kasabalarda yaşayan insanların hayatında Kemalist medeni kanun, hukukî fikirler konusunda en bağlayıcı kaynak değil.[35] Kadınlar kendilerine mirastan eşit hak düşmesini beklemediklerini söylüyorlar; çünkü o takdirde kocalarının paylarından da kızkardeşlerine hak düşeceğinden ellerine geçen miktar azalacak. İnsanlar herhangi bir sebepten dolayı aileye ait arazi satılırsa alınan paradan kızkardeşlere de eşit miktarda pay düşmesi gerektiğinde hemfikir; ancak araziler genellikle satılmadığı için bu fikir sadece varsayım olarak kalıyor. Hiç kimse kadınların mirastan mahrum bırakıldığını açık açık dile getirmiyor; çünkü herkes bunun hem çağdaş yasalara hem de İslâmî normlara aykırı olduğunu biliyor. Bu yüzden bilgi verenler, kız çocuklarına da arazi miras kalabileceğini, ancak uygulamada onların bu haklarından erkek kardeşleri lehine isteyerek vazgeçtiklerini söylüyorlar. Ayrıca bir kadının, kocasının malında kocasının kızkardeşlerinin "gönüllü bağışları" da olacağı için bu düzenden kârlı çıkacağını da belirtiyorlar. Erkekler bu işte "zorlama yok" diyorlar. Ancak bir kadının payına düşeni talep etmesi ayıp diye nitelendiriliyor; böylesi bir talep kendi ailesiyle kadın arasında uzun yıllar sürecek sürtüşmelere yol açabiliyor. Önemli olan kadının zamanı gelince kendisine yakışır bir bi-

---

35 Bkz. Magnarella 1998. Ayrıca bkz. Abadan-Unat vd. 1981: 13; krş. Toprak 1981b: 288.

çimde evlendirilmesi ve her zaman baba evine dönebileceği güvencesini hissetmesidir. Bir kız çocuğuna ailenin mallarından payına düşenin verilmesi onun bu güvence kaynağından da yoksun kalması demektir. Evlilik sırasında geline takılan takılara ek olarak hem erkek tarafında hem de kız tarafında anne babalar evin eşyalarının alınmasında büyük katkılarda bulunur. Her çocuğa eşit davranılması hususunda büyük çaba harcanır.[36]

Ailede erkek bir mirasçı yoksa, mal iç güveysi alınan damada ya da damatlara geçer; ancak Lazistan'da bu uygulamanın oranı yöreden yöreye değişiklik gösterir. Doğuda kalan bazı yörelerde malı kız çocukları arasında bölüştürmek yaygındır. Bu noktada, dul kalan eş, evli bir oğlu olsa, hatta işleri üstlenmeye hazır olsa bile evin idaresini yıllarca tamamıyla denetimi altına alır. Dul kalan kadın mirasın üçte birini alır, geri kalan üçte iki ise çocuklarına, hiç çocuğu yoksa rahmetli kocasının erkek akrabalarına gider. İkinci kez evlense de evlenmese de kocasının evini elden çıkarmaya hakkı yoktur. İnsanlar bunun seküler devletin kodlarıyla değil de İslâm aile hukukuyla ilgili olduğunu, bunun da daha münasip olduğunu belirtiyorlar.

Mahkemelere yansıyan davalar hep istisnalar oluyor. Birçok mahkeme dosyasında sadece baştaki tartışmalar kayıtlı, insanlar kendi aralarında anlaştığı için mahkeme daha fazla ilerlemiyor. 1992'de Pazar'da incelediğimiz davaların çoğunda ya babalar malları devrettikten sonra oğullarını kendilerine yeterince iyi bakmadıkları için dava ediyorlar ya da kadınlar şu ya da bu sebepten ötürü fakirlik içerisine düştükleri için babaları öldükten sonra erkek kardeşlerine karşı haklarına düşeni almak üzere dava açıyorlar. Mahkemeler iki iddiayı da teyit ediyor. Davalardan birinde Meryem A. (d. 1928) babasının ikinci karısı olan üvey annesine ve üvey kardeşlerine karşı, babasının toprağından payına düşeni almak üzere dava açmıştı. Babasının yedi çocuğu vardı. Meryemse uzun yıllar önce ölen ilk

36 Ancak pratikte, sözgelimi kızlardan birinin talibine karşı, o kızın kızkardeşinin kocasına davranıldığından daha eli açık davranılması gerekiyorsa ya da ailenin geliri beklenmedik bir biçimde değişirse, kızlara daha farklı davranılabilir.

karısından olan tek çocuğuydu. Davalılar, Meryem'in hakkını vermeyi kabul edince dava mahkemede halledildi. Mal 28 eşit parçaya bölündü; mahkeme bunun dörtte birinin Meryem'in üvey annesine verilmesine karar verdi. Kalan dörtte üçlük bölümse yedi eşit parçaya bölünerek her kardeşe kendi payı verildi. Yargıç uygulamada dört kızkardeşten hiçbirinin kendi paylarını istemeyeceğini, dolayısıyla mirasın erkek kardeşler arasında bölüştürüleceğini söyledi.

Başka bir davada, Hatice B. ölen kocasının ağabeyi olan Sinan B.'yi, iki kardeşin birlikte ekip biçtiği köylerindeki dört dönümlük çay bahçesindeki hakkından mahrum bıraktığı için mahkemeye vermişti. İki kardeş bu toprağı Hatice'nin evliliğinden önce satmıştı. Sinan'a göre elde edilen kazanç Hatice'nin evliliğine ve öbür masraflara harcanmıştı; ancak Hatice kaynının bütün parayı kumarda yediğini iddia ediyordu. Daha sonra Sinan toprağı yeniden satın almıştı ve şimdi dul kalmış olan yengesinin "hiçbir zilliyet ve tasarrufu kalmadığı"nı ileri sürüyordu. Bu noktada hukukî iddialar modern Türkçe'den çok Osmanlıca'ya daha yakın olan bir dille kamufle ediliyor; yöre halkının anlayamayacağı bir hal alıyordu. Hatice kocasıyla sadece dinî nikâhla evlenmişti, çünkü resmî evlilik yaşına henüz gelmemişti. Yine de yargıç sözkonusu toprağın yarısının Hatice'nin dört çocuğu arasında bölüştürülmesine karar verdi; ancak Hatice mirastan pay alamadı.

Başka bir dava da doğrudan Rus pazarlarıyla ilgiliydi; ancak daha mahkemeye intikal etmeden çözüldü. İki genç çocuğu olan evli bir adam araba almak için kendisine miras kalan çay bahçesini satmak niyetinde olduğunu karısına anlatınca, karısı buna şiddetle karşı çıktı. Karısı kocasının bunu "Rus" fahişelerle gizli gizli buluşmalarını kolaylaştırmak için istediğini iddia ediyordu. Bu yüzden kocasının üç evli kızkardeşine giderek onları eğer kocası toprağı satmakta ısrar ederse haklarını istemeleri için kışkırttı. Görümceleri de kardeşlerinin toprağı devretme hakkını tartışma konusu etmediklerini açıkça belirterek kendi paylarına düşeni istediler. Sözgelimi, toprağın satışından elde edilecek parayı başka bir mal almak için ya da

oğullarının eğitimi için kullanabilirdi. Ancak görümceler kardeşlerinin almayı planladığı arabanın ahlakî olarak kabul edilemeyeceği konusunda gelinleriyle aynı fikirdeydi.

Bölge içi farklılıklar

Kadınların evin içerisinde kendilerini ne ölçüde ifade edebilecekleri konusundaki farklılaşmalar birey olarak kadınlarla erkeklerin kişiliklerine bağlıdır. Ancak, bunda toplumsal örüntülerin oluşma süreci de etkilidir; biz de evdeki güç dengesini oluşturan etmenlerden bazılarını ortaya koymaya çalıştık. Beklentilerin aksine, bize göre kır-kent ayrımı belirleyici bir etmen değildir. Birçok ailenin hem şehirde hem de kırsal alanlarda oturduğu evi olduğu için kır-kent ayrımı muğlak bir hal alır. Yıl boyunca şehirde çalışanlar, özellikle de karı koca çalışıyorlarsa, kazandıklarını bir araya getirerek, kararları da ortaklaşa alırlar. Ancak şehirde yaşayan birçok kadının düzenli ücret aldığı bir işi yoktur ve kocalarıyla kayınpederlerinin sıkı denetimi altında yaşarlar. Kısmen de olsa hemen hemen bütün köylerden şehirlere bir günde gelip gidilebildiği için ve köylerde de şehirlerdekine benzer iş imkânları ve gelir kaynakları olduğu için köylülerin muhafazakârlığına ve kırda ataerkilliğin daha fazla olduğuna ilişkin varsayımlar Lazistan için geçerli değildir.

Ancak coğrafî konum başka açılardan önemlidir. Gurbetçi olsun, yerli olsun yörede yaşayan insanlar, batıda kalan yerlerle, özellikle erkek egemenliğinin en güçlü olduğu Rize yöresiyle doğuda kalan bazı yerler arasında önemli farklılıklar olduğunu belirtiyorlar. Bazı insanlar Lazi bölgesinde, Ardeşen yöresiyle Fındıklı yöresi arasına kesin bir çizgi çekilebileceğini öne sürdüler, biz de bu iddiayı doğrulayacak bulgulara rastladık. Doğuya doğru gidildikçe, Arhavi'yle Fındıklı yöresindeki birçok Lazi, komşu ilçelerdeki insanlardan daha eğitimli ve daha kültürlü olmakla övünüyorlardı. Özellikle Arhavi "küçük İstanbul", hatta "küçük Paris" olarak ün salmıştı. İşbölümünün kadınlarla erkekler arasında daha eşit olması, kadınların ekonomik anlamda daha bağımsız olması, bu ünün bir yü-

zünü oluşturuyordu. 1983 ve 1988 yıllarında ilk izlenimlerimizin şekillendiği Sümer köyü doğudaki bu bölge içerisinde yer alıyordu. Batıda doğuya göre namus kodlarına daha bağlı olunması, sözgelimi Pazar'la Ardeşen'deki kadınların giyim kuşam kodlarının daha muhafazakâr olması, iki bölge arasındaki öbür farklılıklardandır. Sümer'de daha mütevazı bahçeleri olan ve bahçelerinde işgücü olarak sadece aile üyelerine dayanan bazı aileler kadınların aile ekonomisinde ve idaresinde daha fazla söz hakkı olmasına izin vermiştir; bu durum batıdaki daha zengin ailelerde bile böyle değildir. Bazı zengin ailelerde kadınlar emek gerektiren işler yapmadıkları, hatta harcamaları için kendilerine fazladan para verildiği halde, karar alma süreçlerine dahil edilmezler. En azından bazı kadınlar için ailenin servetinde bir artış olması, özellikle de şehre taşınılırsa, bu toplumdan yalıtılmaları ve kırsal üretimle doğrudan ilişkide oldukları dönemde keyfini sürdükleri görece bağımsızlığın yok olması anlamına gelebilir.

Bu doğu-batı ayrımından başka, kıyı bölgelerinde daha fazla ürün alınmasını sağlayan bir ürünün yetiştirilmeye başlanması, daha önce de belirttiğimiz gibi, var olan kuzey-güney örüntüsünü tersine çevirmiştir. İç kesimlerde çay hâlâ yetiştirilebiliyor; ancak rekoltenin düşük olması kârın da düşük olmasına neden oluyor. Özellikle ailelerin çok çocuk sahibi olduğu, çocukların hayatlarının büyük bölümünü baba ocağında bir arada geçirdikleri yukarı yörelerde daha eski, ataerkil köylü toplumu yapısı daha güçlüdür. Sadece bu yörelerde erkeklerin yalnızca bir hanenin değil, ayrıca bir soyun reisliğini yaptıklarını hissettiklerini gördük.[37] Uygulamada, burada bile eğer evin erkekleri yılın büyük bölümünü uzak yerlerde gurbetçi olarak geçiriyorsa kadınların ciddi bir özerkliği vardı. Ancak evde olduklarında erkekler, hâkimiyetlerinin altını, kıyı bölgelerinde

37 Lazuri konuşulan bir köyde köylünün biri elli sekiz kişilik bir *kabile*nin *reisi* olduğunu, erkek kardeşleri toprağı bölüp kendi ayrı evlerini yapmadan önce yirmi üç aile üyesinin, aile evinde yıllardır bir arada yaşadığını söyledi. Kendi hanesi dışında herkesi her gün denetim altında tutmuyordu; ancak kendi hanesi dışındaki büyük grupta da ev yapımı ve evlilik stratejileri gibi önemli konularda alınacak bütün kararlara mutlaka dahil edildiğini ısrarla vurguluyordu.

nadiren tespit ettiğimiz yöntemlerle çiziyorlardı. Kadınlar, erkekler varken başka zamanlarda olduğu gibi şaka yapmıyorlar, gülüşmüyorlar; ağırbaşlı bir sessizliğe gömülüyorlardı.

Kıyıya daha yakın olan daha varlıklı topluluklarda, ezilmişliğin böylesi açıkça sergilenmesi sadece yöre insanlarına değil ayrıca işgücünü artırmak için Anadolu'nun yakın yörelerinden bölgeye yeni gelenlere de özgü bir davranış biçimidir. Bu yeni alt sınıf mensupları, doğu-batı arasındaki mekânsal ayrımla da örtüşen, kökeni eskilere uzanan toplumsal eşitsizlik örüntüsüne dayanarak büyümüştür. Ardeşen'in doğusundaki düşük nüfus yoğunluğu sayesinde ağalar, sadece aile emeğine dayanarak işledikleri tarlalarını genişletme imkânı bulmuştur. Bu yüzden bu yöredeki yarıcı oranı çok yüksektir; yarıcı olarak Lazistan'ın batı kesiminden de buraya gelenler vardır. Bu nedenle, buradaki cinsler arasında bulunan daha "dengeli" toplumsal cinsiyet ilişkileri, son zamanlarda göçmen olarak gelenler arasında yaygın olan "dengesiz" örüntünün karşısına konmalıdır. Gitgide daha çok kadın tarlada çalışmayı bırakarak yeni evlilik ilişkisi modellerini benimsemeye başladı. En çok öykündükleri model ise en Batılı, en modern buldukları, sadece devletin değil, medyada yer alan imgelerin de, içinde yaşadıkları ulusal tüketim toplumunun da pekiştirdiği modeldir. Bu, karşı konulması güç bir birleşimdir. Uygulamada, istihdam olanakları son derece kısıtlı olduğu için küçük yerlerdeki kadınlar için mevcut olan başlıca toplumsallaşma biçimleri bir önceki bölümde anlattığımız "günler"dir. Bu arada el emeğine dayalı işlerin yükü de başkalarının sırtına biner. Ilginçtir, Lazistan'daki kadınların sömürüldüğüne dair stereotipler, yeni kırsal proletarya arasında, kendilerini bu yeni gelenlerden ayırmaya çalışan yerli nüfusla kıyaslandığında daha çok geçerlidir.

Namahrem

Buraya kadar anlatılanların gösterdiği gibi sosyolojik gerçeklikler düzeyinde ataerkilliği daha eleştirel ve farklılaşmalara açık kapı bırakacak şekilde değerlendirmemiz gerekir; ancak

bugünkü Lazistan'ın tamamında toplumsal cinsiyete dayalı bir sivil toplum olduğu gerçeğini de göz önünde bulundurmalıyız. Bütün bölgede yaygın olan söylemde, yöre insanları, özellikle de kadınlar, kadın-erkek ayrışmasını ve namus kodlarını *namahrem* kavramıyla açıklar. Bu kavram, günlük davranışların düzenlenmesinde ve toplumun örgütlenmesinde dinin ne kadar etkili olduğunu gösterir; ancak bunu, Carol Delaney'nin üremeye ilişkin inançlarla İslâm kozmolojisi ve ataerkillik arasında kurduğu bağlantılardan farklı bir şekilde yapar. *Namahrem*'in ilk anlamı Redhouse Türkçe-İngilizce Sözlük'te şöyle verilir: "Tanıdık ve yakın olmayan kişi; özellikle kan bağı olmayan, bu nedenle de yakın ilişki kurmaktan kaçınılan kadın ya da erkekler için kullanılır."[38]

Türkiye bağlamında Göle *mahrem* kavramını örtünmeyle ve İslâmî dünya görüşüyle ilişkilendirir.

> Kadının iffeti, göreceği tecavüzden uzak oluşu nisbetindedir. Bu uzak kalma için de örtünmeden daha güvenilir bir yol yoktur. Kadının istiklalinin tek teminatı, kadının hürriyetini erkeklerin tahakkümünden koruyan aşılmaz bir settir. Bakmak, fitne şüphesi doğurur ve şehveti tahrik eder. Şehvetle bakmak haramın işlenmesine yol açar. Kadının elbisesi vücut hatları belli olacak şekilde bedene yapışık olursa bakmamak gerekir. Kadının dışarı çıkması kayıtlarla sınırlıdır. Kadınların erkeklerle beraber bulunmaları (ıhtıhat) fuhuşun artmasına sebep olacağından yasaklanmıştır. Günaha düşme muhtemel olduğundan ve töhmet altında kalmak da sözkonusu olduğundan, mahrem olmayan biriyle başbaşa yalnız kalmak da (halvet) yasaklanmıştır. Kadın şehvetten kesilmiş bir ihtiyar olursa ancak tokalaşmak caizdir; çünkü haramlık fitne korkusundandır.[39]

---

38 Redhouse Sözlüğü 1974: 2066.

39 Göle 1996: 53. (Yazarların İngilizce metinden aldığı bu bölüm, çeviri için kitabın Türkçe baskısından alınmıştır, *Modern Mahrem*, İstanbul: Metis Yayınları, 1991, s. 77 - ç.n.)

Göle'nin çalışması *mahremiyet* kavramını anlayabilmek için son derece faydalı olduğu halde, tartışmalarının çoğu, genç İslâmcı kadınların siyasî bir ifade olarak kullandıkları çağdaş örtünme biçimleri etrafında yoğunlaşır. Bu örtünme biçimi, Göle'ye göre geleneksel Müslüman kadınların taktığı başörtüsünden farklıdır, "Başörtüsü geleneklerin sınırları içerisinde kalmış, kuşaktan kuşağa aktarılmış ve kadınlar tarafından edilgence benimsenmiş"tir.[40] Ancak kendi iradeleri dışında başörtüsü takan kırsal ya da küçük kasaba kadınlarının sayısının, eğitimli şehirli İslâmcı kadınlardan çok daha fazla olduğu Lazistan'ın küçük bağlamında bizi ilgilendiren, bu sonraki meseledir. Ancak, İslâmcı kadınlar belki de daha görünür oldukları, İslâm'ın siyasî yüzüyle daha çok bağlantıları olduğu için akademik literatürde daha fazla ilgi çekiyorlar. "Geleneksel" kadınlar örtünme konusundaki tartışmaların, hatta antropolojik çalışmaların bile dışında tutulmuştur.[41]

Örtünmenin ve normatif davranışın, kadınların kendilerini tanımlayışlarında ve daha genel düzeyde kişilik ve toplumsal ilişki söylemlerinde önemli bir rol oynayan *namahrem* kavramında gizli olduğuna inanıyoruz. İran'daki *namahrem* kavramı üzerine yazdığı, daha sonraki çalışmaları etkileyen makalesinde Khatib-Chahidi *namahrem* için şu tanımı verir:

> *Mahram*, biriyle kan, evlilik ya da cinsel birleşmeyle ilgili bir ilişkiyi belirten hukukî bir terimdir; böyle bir bağla birbiriyle alakalı olan kişiler arası evlilik yasaktır.* Bu, ölümle ya da boşanmayla alakası olmayan ömür boyu süren bir yasaktır. *Mahram*ın daha geniş bir anlamı daha vardır: *Mahram* terimi

40 *a.g.e.*, 4. (Yazarların İngilizce metinden aldığı bu bölüm, çeviri için kitabın Türkçe baskısından alınmıştır, *Modern Mahrem*, İstanbul: Metis Yayınları, 1991, s. 16 - ç.n.)

41 Küper-Başgöl örtünme konusunu Türk feminist söylemi bağlamında inceler (1992). Örtünme ve örtünmeyle ilgili konuları Seufert'le (1997b), Özdalga (1998) da incelemiştir.

(*) Burada aralarında evlilik yasak olan kişilerden kasıt, akrabalık bağının evlilik için herhangi bir engel teşkil ettiği kişilerdir - ç.n.

kullanıldığında ortalama bir İranlının aklına birinin serbestçe iletişim kurabileceği, gayriresmî davranabileceği kişiler gelir.

Khatib-Chadidi, *namahramı* da şöyle tanımlar: "*Na-mahram* da, akrabalık bağının evlilik için herhangi bir engel teşkil etmediği karşı cinsten herhangi birini belirtir. Anlamı genişletilerek, bazen kişi karşı cinsten muhatap olduğu kişiyi tanımıyorsa ona da *na-mahram* denilir."[42]

Cumhuriyet Türkiyesi'nde şehirde oturanların *namahrem* kavramının bu anlamları hakkında belli belirsiz fikirleri vardır; ancak şeref, namus ve edep konusundaki edebiyatta *namahrem* kavramı, pek yaygın değildir.[43] Ancak Lazistan'daki birçok Sünni-Müslüman için de *namahrem* kavramı, fiziksel mekânın düzenlenmesinde ve cinsel ilişkiyle, evliliğin temelinde yatan kuralların oluşturulmasında, Khatib-Chadidi'nin incelediği İran'daki Şii nüfus için olduğu kadar önemlidir. Temel kurallar her yerde aynıdır; ancak İran örneğiyle karşılaştırıldığında Lazistan'da bazı *namahrem* kategoriler değiştirilerek belli bir esneklik sağlanmıştır. Yakın akrabalar arasında cinsel birleşme ensest sayıldığı için imkânsız bir olgudur; gerçi insanlar açıklamalarında seks yerine hep evliliği vurgular. Bu tabu hem evli hem de bekâr kadınlar için geçerlidir. Gayrimeşru cinsel ilişkiye giren kadın *zina* yapıyor demektir; bu da büyük bir günahtır. Aile içi ilişkiye girmek ise kişinin zinadan daha fazla kirlenmesi demektir; buna da *haram* denir. Bu tabu sayesinde kadınlar haram kategorisine giren kişilerle daha çok yakın olabilirler; bu kişiler genellikle kadının her gün vakit geçirmek zorunda olduğu ancak bütün *namahrem* erkeklerle ya-

---

42 Khatib-Chahidi 1981: 114.

43 Türkiye hakkındaki belli başlı monografik çalışmalarda, kadınların uyması gereken iffet kodları ve mekânların toplumsal cinsiyete göre ayrılması önemli rol oynadığı halde *namahrem* kavramından pek söz edilmez (Stirling 1965, Meeker 1970, Paleczek 1987, Delaney 1991, White 1994). Sauner-Nebioğlu'nun monografik çalışması (1995) önemli bir istisnadır. İslâm dünyasının başka yerlerinde terim çok iyi bilinir (Khatib-Chahidi 1981, Mümtaz ve Shaheed 1987, Bellér-Hann 1999a).

sak olan kuralları onlarla uygulamasının imkânsız olduğu erkeklerdir.[44]

Bu yüzden evlilik bağı nedeniyle koca *namahrem* olmaz; bu kategoride kadının cinsel ilişki kurabileceği (aslında kurması gereken) tek erkek de kocasıdır. Bu kategorideki öbür erkekler, babası, erkek kardeşleri, oğulları, dedeleri, amcaları, yeğenleri ve kocasının ailesinde bunlara denk düşen akrabalarıdır. Normalde üvey babayla, üvey erkek kardeşler de bu kategoriye girer. Kuran'ın koyduğu kurallara göre süt kardeşler de bu tabunun içerisindedir. Bu akrabalardan hiçbiri bu kadınla evlenemeyeceği ya da cinsel ilişkiye giremeyeceği için bu akrabalarının yanında görece daha rahatça dolaşabilir, daha az resmî olabilir (sözgelimi başörtüsü takmayabilir, elbisesinin kollarını kıvırabilir, şaka yapıp gülebilir). Akraba olsun, yabancı olsun bunlar dışında kalan bütün erkekler sözkonusu olduğunda bir kadın potansiyel olarak evlenebileceği ya da cinsel ilişkiye girebileceği biriyle karşılaşmış demektir. Yani bu adamlar, ona namahremdir. Saçıyla, vücudunun cinsel açıdan önemli olabilecek bütün bölümleri kapalı olmalı, kadın da son derece ölçülü konuşup davranmalıdır.[45]

Namahrem "haritaları", namahrem ilişkileri birçok yönden etkileyecek evlilik ve boşanmanın yanısıra doğum ve ölüm gibi olaylarla yeniden çizilir. Bir kızkardeşin evlenmesi daha önce o kadın için namahrem olan bir erkeğin (tabii kocasının yakın akrabası değilse) namahrem olmayan bir konuma gelmesi-

---

44 *Namahrem* fikrini açıklarken yerel kullanımı göz önünde bulundurarak esas olarak kadın bakış açısını yansıtmaya çalışıyoruz. *Mahrem*in olumlu biçimi kullanılmaz.

45 Lazistan'daki kadınların geleneksel giyim kodları eskiden, son yıllarda türban gibi konuların sıkça tartışıldığı Anadolu'nun geri kalanında yaşayan kadınlarınkinden son derece farklıydı. (Bkz. Göle 1991, Delaney 1991, Özdalga 1998). Çarşaf hiç giyilmemiş olsa gerek. Yaşlılar, kadınların yünden, uzun, *atkı* denilen bir şalla örtündüklerini hatırlıyorlar. Bazıları bunun Atatürk'ün reformlarından sonra yasaklandığını söylüyor: kadınlar bir daha o uzun şalı giyerlerse şalı parça parça etmekle tehdit edilmişler. Bu, yerel düzeyde reformların nasıl yeniden yorumlandığına ya da yanlış yorumlandığına dair güzel bir örnek; çünkü Atatürk erkeklerin fes giymesini yasakladığı, kadınlara çarşaf giymemelerini salık verdiği halde, kadınların giyim kuşamları asla hukukî yaptırımların malzemesi olmamıştır.

ne neden olur. Evli oldukları sürece bir adam karısı için namahrem olmaz; ancak boşandıkları andan itibaren hem eski kocası hem de onun akrabaları artık o kadın için namahremdir. Kocanın ölümü de akrabalarının dul kalan kadın için yeniden sınıflandırılmaya tâbi tutulması demektir (eskiden çok yaygın olduğu gibi, gerekirse dul kadın kaynıyla evlenmek zorunda kalabilir). Kadının kardeşlerinin evlilikleri de namahrem haritasında sık sık değişikliklerin olacağı anlamına gelir.

Geleneksel İran evlerinde, avluyu çevreleyen odalardaki insanlar görünmeden kimin içeri girdiğini görebildikleri için, avluda namahrem kurallarının gözetilmesi gerekirdi. Lazistan'daki köy evleri ise yüksek bir avluyla ya da çitle çevrili değildir. Küçük köylerde mekânlar paylaşılır, kadınlar da genellikle tarlalardaki işlerde çalışır. Birinci dereceden kuzenlerin bile potansiyel gelin/damat adayı olarak görüldüğü bu bağlamda namahrem kurallarının sürekli gözetilmesi gerekir. Birçok insan namahremi, aynı biraradalığın daha da geçerli olduğu yaylalardaki yaşam koşullarıyla açıklıyor; çünkü buralardaki uyku koşulları doğal olarak çok odası olan evlerden bir hayli farklı. İnsanlar mezra denen yazlık evlerde yan yana uyur. Çok geniş ailelerin üyeleri sık sık "balık istifi" gibi yan yana uyumak zorunda kalır; her zaman kadını erkeği tamamen ayırmak kolay olmaz. Ancak birbirlerine namahrem olmayan kadınlarla erkekler yan yana uyuyabilir.

Görüştüğümüz insanlar namahrem konusunda büyük oranda hemfikirdi ancak süt kardeşlerle amca ve dayıların namahremliği sözkonusu olduğunda aralarında ihtilaflar başgösterdi. Kuran'da bir kadının amcasıyla ya da dayısıyla kesinlikle evlenemeyeceği açıkça belirtildiği için bazıları dayının ya da amcanın kesinlikle namahrem sayılmaması gerektiğini, kadının onlarla yakınlık kurabileceğini ileri sürer. Bazıları ise amcayla dayının kesinlikle bir kadın için namahrem olduğunu söylediler. Kadının amca ya da dayısıyla evlenmesi yasakken yine de onlarla yakınlık kuramıyor olması, belki de bu bağlamda seksle evliliğin pek de aynı şeyler olmadığı anlamına gelebilir. Bazılarıysa amcayla dayıyı birbirinden ayırıyor: "mezrada dayınla

yan yana güven içinde yatabilirsin; ancak amcanla asla böyle bir şey yapamazsın."[46]

Süt kardeşlere ilişkin yasak da Kuran'da belirtilmiştir; Kafkaslar'daki Hıristiyanlar arasında da bilinir.[47] Birçok kadın süt kardeşlerinin kendi kardeşlerinden bile yakın olduğunu belirtiyor; bu da süt kardeşlerin namahrem olmayacağı anlamına geliyor. Ancak bazıları süt kardeşlerin de namahrem olduğunu, süt kardeşleriyle hiçbir yakınlık kurulmaması gerektiğini belirtiyorlar. Eskiden başka biriyle evlenmesinler diye bilerek iki bebeğin süt kardeş yapıldığı herkesçe biliniyor. Yukarı kesimlerdeki, köy içi evliliğin kural olduğu fakir bir köyde bilinçli olarak süt kardeşlikten kaçınıldığını, çünkü bunun olası gelin/damat adaylarının sayısını sınırlayacağını söylediler. Yasaklar süt kardeşin akrabalarını da kapsayacak şekilde genişletilebilir. Sözgelimi, bir kızın *süt dayısı* da (annesiyle birlikte aynı kadından süt emen erkek) namahrem olmaz. Bazılarıysa tabunun yedi derece akrabalara kadar uygulanacağını söylediler. Ölüm ya da boşanma namahrem listesindekileri değiştirdiği halde sütle oluşan bağlar hiç değişmez. Belki de bu, bu bağlamda annenin erkek kardeşinin neden daha yakın görüldüğüne ilişkin ipuçları sunabilir.

Dayının kıza daha yakın görülmesi üreme konusunda erkeğin tohumuna birincil konumu veren ataerkil ideolojiyle çelişiktir. Çocuk sağlıksız, sakat ya da zayıf doğarsa da kadının suçlanması yine bu anlayışa ters düşer; Carol Delaney de bu bilmeceyi çözememiştir. Lazistan'da söylenen, "çocuk dayıdan çeker," sözü belki de bir çözüm sunar.[48] Suçu annenin tarafın-

46 Sauner-Nebioğlu da Lazistan'dan batı Anadolu'ya gelen göçmenlerle son dönemlerde yaptığı çalışmada, dayıya karşı gösterilen bu çelişkili tavra dikkat çeker. Gözlemlerine göre amca, kadına yakın olmayan, onun yabancısı bir kişi olarak görülürken, dayı yakın bir kişidir. Bu göçmenler de dayının ayrıcalıklı konumunu Lazistan'dakilerle aynı sözlerle açıklamışlar: "Dayınla aynı yatağı paylaşabilirsin, o mahremdir" (1998: 121-2).

47 Luzbetak 1951: 56. Ayrıca bkz. bu ilişkileri "hayalî akrabalar" tanımlamasıyla değerlendiren Paleczek (1987: 83).

48 Başka bir söz de şöyledir: "Çocuk dayıdan bozuktur." Daha önceki bölümde tartıştığımız sepet benzetmesi gibi böylesi sözler de artık pek dikkate alınmıyor; söylendiğinde de insanlar utanıyor.

da en yakın erkek akrabaya yüklemek, çocuğun oluşumunda en önemli rolü erkeğin üstlendiği fikrini ortaya koyarken, herhangi bir talihsizlik durumunda da babayı kurtarır. Yine de bu, kadının çocuğu besleme işlevine tek yönlü ataerkillik ve "yaşam bahşeden kudret" modellerinin verdiğinden daha büyük bir önem verildiği anlamına da gelir.[49]

Bu yüzden namus kodunun temeli olarak namahrem fikri aslında erkek otoritesine saygıyı ve itaatkârlığı pekiştiren bir etkendir. Amca, dayıdan daha çok bir otorite figürüdür. Lazistan kadınları egemen ataerkil kurallara karşı hiçbir şekilde açık açık karşı çıkmazlar. Ancak *namahrem* söylemi, kadınların kendi aralarında birbirlerini desteklemelerinin de ne kadar önemli olduğunu ortaya koyar. Namahrem, namus ve şeref hakkındaki antropolojik çalışmaların bakış açısı olan erkek bakış açısından değerlendirildiğinde, sadece kadının iffeti ve erkeğin şerefi olarak algılanır.[50] Ancak her bireyi bütün toplumsal ilişkilerini etkileyen ikili bir sınıflandırmaya tâbi tutan bu paradigma kadınlar için sadece kadınlara özgü olan yeteneklerin değerini bildiren, her şeyin ötesinde Kuran'ın tam meşruiyetini taşıyan bir mesaj anlamına gelir.

---

49 Üremeye ilişkin görüşler bağlamında bu iddia konusundaki yorumlar için bkz. Bellér-Hann 1999.

50 Ancak bu temel terimlerin yerel kavramlara kolayca çevrilemeyeceğini belirtmekte yarar var. Meeker (1996: 51-3), iffeti (chastity) anlatmak için Of'ta *ırz* sözcüğünün kullanıldığını belirtir; ancak bu sözcük Lazi bölgesinde kullanılmaz. *Iffet* sözcüğü ise ortalama eğitimin üstünde eğitim almış daha yaşlı insanlarca kullanılır; ancak köylülerce pek kullanılmaz.

6. Evlilik

Evlilik bağı

Evlilik aileleri şekillendiren, birbirine bağlayan ve yeniden üreten bir kurumdur, bu nedenle de toplumsal hayatta merkezî bir konumdadır. Evlilikle ilgili kararlar yaş, sınıf, etnik aidiyet ve önceden var olan akrabalık ilişkileri gibi toplumsal farklılaşmaların en önemli boyutlarını yansıttığı için, bir önceki bölümde ele almaya başladığımız iktidar ve denetimle ilgili sorularımıza yanıt bulmak için, bu kurumla ilgili pratiklerle değerler, araştırma yapılacak en ideal alanı oluşturuyor. Evlilik herkesin bireylerin yetişkinlik hayatında arzu ettiği bir durumdur ve bütün gelenekleri barındırması gerektiğine inanılır. Belirli alanlardaki sürekliliklerle değişimler arasındaki dengeye geçmeden önce işe bütün bunların genel bir resmini çizerek başlamak istiyoruz: evlilikle ilgili olan maddî ödemeler, akraba evliliği, düğün törenleri; daha sonra evlilikle ilgili beklentilerin tatmin edilemediği durumlara, yani boşanmalara, yeniden evlenmelere ve çok eşliliğe geçeceğiz.[1]

---

1 Türkiye'deki evlilik kurumu hakkında karşılaştırmalı çalışmalar için bkz. Stirling 1965; Erdentuğ 1969, 1971, 1975; Öztan 1974; Mansur Coşar 1978; Magnarella 1979; Abadan-Unat 1981; Timur 1981; Ansay 1987; Paleczek 1987; Schiffauer 1987; Delaney 1991; White 1994.

Türkiye'nin büyük bölümünde olduğu gibi Lazistan'da da geleneksel kurallara uygun olarak ilk kez evlenen gençlerin eş seçme konusunda pek bir söz hakkı yoktur. Batı'yla en büyük farklılıkların yaşandığı nokta da budur. Hem şehirde hem de kırsal alanlarda ve bütün toplumsal gruplar içerisinde evlilik, gençlerin bir anlık heveslerine ve duygularına bırakılamayacak kadar önemli bir konu olarak görülür. Kız çocuklarının da erkek çocuklarının da iyi evlilikler yapmasını sağlamak babanın sorumluluğundadır. İletişim imkânlarının gelişmesi de babaya bu sorumluluğunu daha kolay yerine getirme imkânlarını sunmuştur. İstanbul'a ya da Almanya'ya göç edenler genellikle eşlerini Lazistan'da kalan ana babalarının aracılığıyla bulurlar. Öbür ailenin uygun olup olmadığı en iyi şekilde değerlendirilir. Maddî durum değerlendirmede önemli rol oynadığı halde saygın bir aile geçmişi, sözgelimi iyi bir eğitim ya da iyi iş imkânları, maddî durumu değerlendirme dışı bırakabilir. Hem şehirde hem de kırsal alanlarda, kârlı bir iş kurmuş olan bir damat, baba evine bağlı yaşayan, geleceğe dair hiçbir planı olmayan bir damattan daha makbûldür. Damat adayına toprak miras kalacak olması da olumlu bir puandır; ancak çay işinde elde edilen kârın her geçen gün daha da düşmesi nedeniyle toprak çok büyük değilse damat adayının iş sahibi olması daha önemli bir özelliktir. Bir şekilde ortaokuldan sonra eğitim görüp de şehirde memur olarak çalışan kızlar da erkekler arasında gözdedir.[2] İki ailenin toplumsal olarak denk olması ve karşılaştırılabilir olması da önemlidir. "Sosyete" çevrelerinde topluluk içi evlilikler yaygındır; kadınların uzun süre bekâr kaldığı tek sınıf da bu sınıftır. Yöre halkıyla yeni oluşan alt sınıfların mensupları arasında evliliklere pek rastlanmaz.

Kısacası, Lazistan'da evlilik iki insan arasındaki özel bir mesele değildir; belki de hiçbir zaman olmamıştır. Evlilik, iki tarafın da anne babasının hem kız hem de erkek çocuklarının uzun dönemli mutluluğunu ve güvencesini düşündüğü varsayımına dayanarak, kendi aralarında müzakere ettikleri bir an-

2 Krş. Stirling ve Onaran-İncirlioğlu 1996.

laşmadır. Evlenme yaşı değişkenlik gösterebilir.[3] Erkeklerin çoğu askerliklerini yaptıktan bir ya da iki yıl sonra evlenirler. Bölgeye gelen göçmenlerin çoğu erken yaşta evlenmeye devam etseler de artık gençler çok erken yaşlarda evlenmiyorlar. Otuzlu yaşlarına gelene dek evlenmeyen erkeklerin sayısı gün geçtikçe artıyor. 1989'da Pazar'a ait istatistikî veriler erkekler için ortalama evlenme yaşının 28, kadınlar içinse 23 olduğunu gösteriyor.[4] Hem kadınlar için hem de erkekler için evlenme yaşı geçmiş yıllardaki oranlarla karşılaştırıldığında yüksektir; ancak 50'li yıllardan önce evlilikler ancak ilk çocuk doğduktan sonra kaydedildiği ya da hiç kaydedilmediği için kesin bir karşılaştırma yapmak imkânsızdır.[5] Yirmi beş yaşına gelip de hâlâ evlenmemiş kızlar aileleri için endişe kaynağıdır, özellikle de kendilerinden küçük kızkardeşleri varsa (evlilik sırasında hâlâ kardeşler arasında kimin daha büyük olduğu önemlidir).

Yine de gençlerin tercihlerinin ve hatta sevginin dikkate alındığı gayriresmî mekanizmalar vardır, belki de hep olmuştur. Erkekler babalarına değerlendirmeye almaları için kız önerebilirler. Kızların bu konuda "hevesli" olması uygun değildir; ancak açık açık belirtilmese de veto hakları vardır. Bu dengesizlik görüşmelerin erkek tarafından başlatılması gerektiği varsayımıyla ilgilidir. Ancak bugün görüşmeler ilgili bireylerin birinin ilgisini açık etmesiyle başlatılabilir. Eğer anne baba bu isteğe uygun davranmaz yani bir "aşk evliliği"ni "görücü usulüyle evlenme"ye çevirmezlerse, çifte sadece kaçma seçeneği kalır.[6]

İki türlü kız kaçırma olayı vardır: ya kızın rızasıyla olur ya da kızın rızası olmadan.[7] Kızın rızası olmadan zorla kaçırma son zamanlarda bir hayli azaldı; ancak bilgi verenler yüzyılın ilk yarısında bunun özellikle başlık parasını ödeyemeyen aile-

3 İstisnaî durumlarda eğer iki çocuk beşik kertmesiyse son zamanlara dek on bir yaşında bile evlendirilebiliyorlardı.

4 Yerel evlilik kayıtlarından hesaplanmıştır. Yurt çapındaki rakamlarsa erkekler için 24.8, kadınlar içinse 21.8'dir (Behar 1995: 100).

5 Yanlış bilgilendirmelerle ilgili olarak bkz. Hancıoğlu 1997: 5-8.

6 Bu yüzden görücü usulüyle evlenme konusundaki istatistiklere ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Krş. Ergöçmen 1997: 94-5.

7 Aynı ayrım Lazuri dilinde de yapılır.

lerde ve iki aile arasındaki toplumsal farklılıkların derin olduğu durumlarda yaygın olduğunu belirtiyorlar. Ana babalar kız kaçırma olayından sonra çoğunlukla evliliğe rıza gösterirler, hatta daha sonra genç çifte düğün bile yaparlar. Ancak, gelinin/damadın ailesinin kendilerinden toplumsal statü olarak aşağıda olduğunu daha baştan belirten toplumun üst tabakasından aileler için böyle bir evlilik saygınlıklarının da zarar görmesi demektir.[8] Aradan yıllar geçtikten, birkaç tane sağlıklı torun doğduktan sonra ancak aile bireyleri erkek kardeşin ya da yakın bir akrabanın araya girmesiyle yeniden konuşmaya başlar. Birçok kız kaçırma olayında genç çifte erkek tarafından güvenilir bir akraba yardım eder; onlara evini açar, hatta bazen maddî destek bile sağlar. Akrabanın açtığı bu ev ahlakî bir güvence niteliğindedir, çift cinsel ilişkiye girmeden önce imam nikâhının yapıldığını gösterir. Böylece, kız kaçırmalarda geleneksel ahlakî kurallara karşı çıkılmamış olur. Genç çift, anne babalarının inadını kırabilmek için hemen öbür aile üyelerinin desteğini ve örtülü onayını ister.

Pazarlı bir Lazi kızı olan Emine'yi Hemşinli Osman bu şekilde 70'li yılların ortalarında kaçırır. Köyde bir genç olan Osman, Emine'yi çarşı pazarın kurulduğu kasabanın sokaklarında görür beğenir, hemen anne babasına giderek onu istemelerini rica eder. Osman'ın anne babası gizli bir soruşturmadan sonra Emine'nin yöre köylerinde kökeni olsa da yıllarca babasının terzi olarak çalıştığı batıda bir Türk kasabasında büyüdüğünü öğrenirler. Şehir rahatlığına alışmış bir kızın gelip de kendi tarlalarında çalışmak istemeyeceğini, köyde yaşamayacağını söyleyerek Osman'ın isteğini geri çevirirler. Bunun üzerine Osman gizlice Emine'yle tanışır ve birlikte kaçmaya karar verirler. Bir hafta Osman'ın İstanbul'daki kuzeninin evinde kalırlar, hâlâ ayrı ayrı odalarda yatıyorlardır. Yaşayabilecekleri uygun bir yer bulununca hem imam nikâhı hem de resmî nikâh kıydırırlar. İki ay sonra Pazar'a dönerler; Osman şehirde bir ev, çay fabrikasında da kalıcı bir iş bulur. Genç çiftin içinde

8 Türkiye'de kız kaçırma konusunda daha genel bir tartışma için bkz. Toroslu 1974. İstatistikî bilgi için bkz. Ergöçmen 1997: 94.

bulunduğu şartlar elverişli olunca iki aile isteksiz de olsa barışır; ancak Emine'ye çeyizi verilmez, genç çifte ne düğün yapılır ne de iki aileden herhangi bir maddî destek alırlar. Ancak hem Osman hem de Emine evlilik geleneklerini bozdukları için kendilerine yapılanın âdil bir uygulama olduğunu düşünüyorlar.[9]

Sevtap'la Kaya da, Sevtap'ın anne babası Kaya çok fazla içki içtiği ve düzenli bir işi olmadığı için Sevtap'ı vermeyince kaçmışlar. Birkaç ay sonra iki taraf kısmen de olsa barışırlar; ancak kız tarafı düğün törenine katılmayı reddeder. Bazı durumlar, uzun dönemli husumetlere hatta şiddete bile dönüşebilir. Ali Gönül'e aşık olunca, Ali'nin başkasıyla yeni nişanlanan kızkardeşine uzun süredir aşık olan Gönül'ün erkek kardeşi, Ali'yle Gönül'ün evliliğine karşı çıkar. Gönül'le Ali birlikte kaçma hazırlıkları yaparken Gönül'ün erkek kardeşi de Ali'nin kızkardeşini zorla kaçırır. Ali'nin ailesi Gönül'ün ailesinin şehirdeki dükkânının camlarını yere indirince, Gönül'le Ali'nin ilişkisi de son bulur.

Birçok kız kaçırma olayı, özellikle kızlar için büyük risklerle doludur.[10] İki taraf barışmazsa, sözgelimi aile içi şiddet gibi sorunlar yaşandığında kızın baba evine kabul edilip edilmeyeceğinin güvencesi yoktur artık. Meryem'le Aziz İstanbul'a kaçıp birkaç ay Aziz'in köyüne dönmezler. Meryem'in köyü yakın olduğu halde iki aile barışmaz.[11] Meryem kocasından dayak yiyince amcasının evine sığınır. Bu, babasıyla amcası arasında bir sürtüşmeye yol açmamıştır; çünkü babanın itaatsiz kızına yardım etmeye gönüllü olmadığı durumlarda bu yar-

---

9 Kız tarafı anlaşmadan sonra kızın çeyizini vermeye razı olsa bile, genç çift kaçtıkları için bunun ayıp olacağını düşündüklerinden kız tarafının bu teklifini geri çevirebilir. Bu durumda çeyiz evlenmemiş kızkardeşlere ya da kadın akrabalardan birine geçer. Emine on kardeşin en büyüğüymüş. Emine'nin kaçışından yirmi beş yıl sonra en küçük kızkardeşi de kaçınca anne babası Emine'yi geride kalanlar için kötü örnek olmakla suçlamış.

10 Krş. Schiffauer 1987: 206.

11 Üçüncü çocuğu doğduktan sonra bile ailesinin Meryem'i affetmemesinin birçok nedenlerinden biri de Meryem'in lise son sınıftayken kaçmasıdır. Meryem'in kaçması ailesinin onu okutmak için katlandığı bütün fedakârlıkları hiçe sayması olarak algılanmıştır.

dımların örtülü bir şekilde yapılması beklenir. Babanın kızgınlığının derecesi değişir; ancak toplumsal olarak beklenen davranış biçimi, babanın öfkesinin uzun süre dinmemesidir.

Birçok evlilik hâlâ hem gelin hem de damat adaylarının sayısının son derece kısıtlı olduğu küçük kırsal topluluklar içinde gerçekleştirilir. İnsanlar başka bir yerden evlenmek istediklerinde, uygun bir kız da bulunursa oraya görücü yollamak en yaygın yöntemdir. Görücü, çöpçatan olarak da davranıp, iki insanın tanışmasını sağlayabilir. Genellikle görücü yanına bir ya da iki kadın daha alarak gelin adayının evine gider. Kıza kimi zaman haber verilir kimi zaman da o, bu ziyaretin gerçek niyetinden hiç haberdar olmaz. Daha sonra erkeğin kadın akrabaları, sonra da erkek akrabaları kızın ailesini ziyaret eder. Bu noktada kimsenin onuru incinmeden taraflardan biri görüşmeleri kesebilir. Her şey yolunda giderse, damadın akrabaları resmî olarak kızı istemeye giderler. Kız isteme söz kesme ile noktalanırsa oracıkta küçük bir tören düzenlenir.[12] Özellikle daha varlıklı ailelerde daha sonra birçok arkadaşın ve akrabanın davet edildiği bir nişan töreni düzenlenir.

Evlenecek çiftin birbirini ilk ne zaman göreceği değişiklik gösterir. İki taraf da köyde komşuysa ya da şehirde aynı yerde oturuyorlarsa bu sorun değildir. Ancak öbür durumlarda damat, erkek arkabalarının kızın evini ziyarete gittiği zaman onlara katılabilir, doğrudan kızın evine gitmese de "tarafsız" bölge sayılan akrabalardan birinin evinde misafir edilir. Şehirdeyse ilk buluşma büyük olasılıkla küçük bir pastanede gerçekleşir. Genç kızın yanında her zaman kadın akrabalarından biri bulunur; bu refakatçi görüştükleri sürece çifte yakın oturur. Bir erkek, kızı uzaktan gözetleyebilir ve hoşuna gitmeyen bir şey varsa bunu belirtir. Bu hak kızlara pek verilmez. Daha muhafazakâr aileler, damadın ve ailesinin kızları sokakta yürürken ya-

12 Bazı bilgi verenler "enişte görmek" denilen, genellikle nişanla düğün arasında bir zamanda yapılan başka bir âdetten söz ettiler. Gelinin hem erkek hem kadın akrabalarından oluşan bir grup (gelin hariç) damadın evine gidip orada yer içer eğlenirler. Ziyaretçiler damadın boynuna fındıktan yapılan bir kolye takarlar.

nından geçmelerine ya da daha sonra geline her şeyi anlatacak olan kızkardeşlerini görmelerine izin verir. Ailelerle görücüler de görüşmeler ayarlayabilir. Havva bir gün evli ablası tarafından ablasının kayınpederini hastanede ziyarete götürüldüğünde yirmi yedi yaşındaydı ve o güne dek birçok teklifi geri çevirmişti. Orada iki ailenin planladığı üzere, hasta adamın yeğeni de vardı. Damat adayının önemli bir konuşma güçlüğü olmasına rağmen kendisine çoktan evde kalmış gözüyle bakılan Havva onunla evlenmeyi kabul etti. Evlilikleri mutlu bir evlilik oldu.

90'lı yıllarda bile nikâh törenine dek sadece birbirlerinin vesikalık fotoğraflarını gören çiftlere tanık olduk. Ancak artık *söz kesme*den önce çiftin birbirini görmemesinin ne kadar riskli olduğunu git gide daha çok insan fark etmeye başladı; çünkü bu aşamadan sonra taraflardan biri öbürünü reddederse bu, iki aile için de kötü sonuçlar doğurabilir. Nişan atma hem nişanı atan kızın hem de kızkardeşlerinin evlilik fırsatlarını azaltır. Nişan atan kız bölge dışından birini ya da dul kalmış veya boşanmış bir erkeği kabul etmek zorunda kalabilir; hatta ilk karısını hukukî olarak boşamamış bir adamın ikinci karısı olarak kuma bile gidebilir (Bu konuya aşağıda değinilmiştir). Yine de genç kızlar bazen nişan atarlar. Bir olayda, genç kız evleneceği erkeği nişanlanmadan önce hiç görmemişti; adamı gördüğünde ondan öyle hoşlanmadı ki daha sonra yeniden evlenmek istediğinde başına gelecekleri bile bile onla evlenmekten vazgeçti (Daha sonra başka bir şehirden büyük olasılıkla bu olaydan habersiz olan bir adamla evlendi). Başka bir olayda ise genç kız Şeker Bayramı'nın arifesinde nişanı bozdu. Evlendikten sonra uzun yıllar boyunca beraber oturacağı damat adayının ailesine yaptığı birkaç ziyarette aile üyelerinin çok kavgacı olduklarını görmüştü. Genç adamın babası bunun üzerine sadece kızı değil, kız kardeşiyle erkek kardeşini de vurdu (ama öldürmedi), sonuçta da hapse girdi. Topluluk bu olayı bir namus meselesi olarak değil de şerefe sürülmüş bir leke olarak değerlendirdi.[13]

---

13 Krş. Meeker 1976: 244-5; ayrıca bkz. Schiffauer 1983: 70; 1987: 30.

Yeni çifte iki tarafın da maddî destek sağlamasına büyük önem verilir. Son dönemlere dek Lazistan'da damadın ailesi kızın ailesine başlık parası verirdi.[14] Ancak başlık parasının bugün artık geleneklere sıkı sıkıya bağlı olanlar arasında bile hiç iyi çağrışımları yoktur. Bir toplum hem modern olmak isteyip hem de kadınlarını pazar yerindeki mallar misali parayla verebilir mi?[15] Başlık parası elbette insanların kadınları öbür mallarla bir tutması demek değildi. Ancak Lazistan'da bu uygulamanın insanlarda yarattığı utanç, onlardan sağlıklı bilgiler almamızın önünde bir engel teşkil etti. Bu konuyu açtığımızda insanların ilk tepkisi, başlık parasının köylerinde hiçbir zaman uygulanmadığını söylemek oldu. İlk başlarda köylerinde böyle bir geleneğin hiç olmadığını söyleyen bir kadın birkaç ay sonra, bizi daha iyi tanıyınca, yaklaşık on beş yıl önce kendisi için başlık parası adı altında yüklü bir miktar para ödendiğini söyledi.

Köy muhtarlarına anket dağıtarak başlık parası konusunda bölge içindeki farklılıkları ortaya koymaya çalıştık. Muhtarların çoğu kaçamak cevaplar verince bu konudaki çabalarımız boşa çıktı. İnsanlar görüşmelerimizde başlık parasının kadınların alınıp satılmasıyla ilgili olmadığını, bir kızın çeyizi için harcanan paranın başlık parası olarak kızın ailesinin cebine giren paradan kat kat fazla olduğunu söylediler. Birçoğu bu geleneğin en son uygulanmasından beri geçen zamanı abarttılar. Ayrıntılı araştırmalar, yurt çapında yürütülen yasaklama çalışmalarına rağmen 80'li yılların başlarına dek, Lazistan'ın birçok yerinde en azından bazı toplumsal gruplar arasında başlık parası uygulamasının sürdüğünü gösteriyor.[16] Sadece

14 Başlık parası Kuzey Kafkasyalı halklar arasında yaygın bir uygulamaydı (Luzbetak 1951: 86). Modern Türkiye'de başlık uygulaması için bkz. Benedict (1974c: 24). Benedict, başlık parası uygulamasının Karadeniz Bölgesi'nde yaygın olduğunu belirtir; ona göre bu, kadınların ekonomik faaliyetlerinin önemiyle ilgilidir. Ayrıca bkz. Stirling 1965: 185-9, Schiffauer 1987: 27-30, Delaney 1991: 118-20, Yalçın-Heckmann 1991: 246.

15 Krş. Ergöçmen 1997: 95.

16 Krş. Paleczek 1987: 295.

Ardeşen'in doğusundaki bazı Lazi yörelerinde, hiç kimse başlık parası uygulandığına dair bir şey hatırlamıyor. Başlık parası uygulanmışsa bile (ancak insanların çoğu başlık parasının uygulandığı konusunda şüpheli), bu uygulama 20. yüzyılın başlarında sona ermiş olsa gerek. Başlık parasından ayrı, gelin tarafına başka ödemeler de yapılır; bunlar arasında anne babaya verilen hediyeler, bazen "bahşiş", anneye verilen "süt hakkı" gibi ödemeler vardır. Süt hakkı, annenin gelini yetiştirirken verdiği emeklere karşılık ödenen sembolik bir miktardır. Dayıya ödenen "dayı hakkı", genellikle en küçük erkek kardeşe ödenen "kardeş hakkı" gibi bütün bu uygulamalar da tarihe karışmıştır.[17] Bu uygulamalar devam etse bile ancak nişan töreninde ya da düğün töreninde karşı tarafa verilen sembolik şeylerdir.[18]

Geline geçen en önemli maddî varlıksa kendi çeyizidir. Bu gelenek Lazistan'da görece olarak sonradan yerleşmiştir. Yaşlı kadınların çoğu evlendiklerinde anne babalarından birşeyler aldıklarını, buna çeyiz dene*bile*ceğini; ancak kendilerine verilen şeylerin, bir havlu ve bir çift çorap gibi çok temel şeyler olduğunu belirtiyor. Bazı kadınların dediği gibi aslında o dönemlerde fakirlik nedeniyle insanların elinden başka türlüsü de gelmiyordu. Şatafatlı çeyizler çay yetiştirilmeye başlandıktan sonra moda haline gelmiştir. Artık hemen hemen her genç kız, damat evine yatak takımlarından, masa örtülerinden, başörtülerden, seccadelerden, elişi dantellerden, üç ya da dört elbiseden oluşan, bir sandık dolusu çeyiz götürür. Daha zengin ailelerde çeyize, halı ya da perdeler de konur. Dantel de görece yeni bir modadır. Çeyiz için işlenen, örülen, boyanan, dikilen her bir parçada halk eğitim kurslarının yaydığı yeni beceriler sergilenir. Anneler kızları daha çok küçükken çeyizlerini hazırlamaya başlar, kızlar da on yaş civarlarında çeyiz hazırlıkla-

17 Benzer bir gelenek Müslüman Gürcüler arasında da yaygındır. Evlilik öncesi hazırlıklarda, hem başlık parası ödemesi yapılır hem de kız tarafına altın mücevherler hediye edilir (Magnarella 1979: 43, 47).

18 Krş. Benedict 1974c: 18. Ancak kaydettiğimiz bir örnekte, gelinin erkek kardeşi kendisine verilen miktarı beğenmedi, erkek tarafı da istediği miktarı ödemeyince planlanan evlilik gerçekleşmedi.

rına katılırlar. Eğitimine devam edecek gibi görünen kızlar büyük bir çeyiz hazırlama zahmetinden kurtulurlar. Bu kızların eğitimlerini tamamlayıp bir iş sahibi olunca daha iyilerini alabilecekleri ya da kendi yapmaları gereken parçaları başkalarına yaptırabilecekleri varsayılır.

Bugün hazırlanan çeyizlerde normal bir evlilik sandığında bulunanlardan daha fazla eşya bulunur. Gelinin ailesinin çift kişilik yatak, gardrop, etajer, tuvalet masası, nevresim takımı, örtü, büyük bir halı ve perdeden oluşan bir yatak odasını alması beklenir. 1992'de küçük bir şehirde oturan ortalama bir aile bir yatak odasını 6 milyon Türk lirasına (900 dolar) alabiliyordu. Kızın, kendi dikiş makinesi de olmalıydı. Varlıklı bir ailenin ise beyaz eşyaları yani elektrik süpürgesini, televizyonu ve buzdolabını alması gerekir. Çeyizlik için harcanan para hakkındaki bilgiler ya da varsayımlar hemen kulaktan kulağa yayılır. Çeyizler herkese açık açık gösterilmez; ancak gelin el işlerini kimi zaman *bahşiş* karşılığında evine gelenlere gösterir. Son zamanlarda bir de gelinin kendi ailesinden altın alması âdeti çıktı, gelinin anne babası aynı şekilde damada da eşit değerde bir hediye, sözgelimi pahalı bir saat verebilir.

Damadın yaptığı harcamalar daha da fazladır. Düğün masraflarının aşağı yukarı yeni bir araba almaya yetecek kadar fazla olduğu söyleniyor. Kiralanan arabaların masrafları, gelinin saç masrafı (bazen nişandaki de, düğündeki de) ve gelinliği (bazen nişanlığı da) düğün masraflarına dahildir. Özellikle gelin tarafının düğün konusunda özel istekleri varsa, kız tarafıyla erkek tarafı masrafların bir kısmını (üçte birine kadarını) kız tarafının karşılaması için anlaşırlar. Erkek tarafının geniş yemek masası, sandalye, dolap, koltuk takımı ve halıdan oluşan salon takımını alması gerekir (bu da 10 milyon eder). Deri çanta, cüzdan, bir çift çizme, elbiseler, kışlık manto gibi iki tarafın üzerinde anlaştığı, geline lazım olan eşyalar da düğünden önce damat tarafınca karşılanır. Gelin alışverişe genellikle yanında birkaç kadın akrabasıyla birlikte çıkar; damat ya da damadın ailesinden birkaç kişi parayı ödemek üzere onlara eşlik eder.

Masrafların en önemli bölümlerinden biri de geline altın

takma bölümüdür. Yaşlılar, bölgede çay yetiştirilmeye başlamadan önce varlıklı ailelerde gelinlere büyük gümüş bir para ya da gümüş beşibirlik takıldığını anlattılar. 1992'de, küçük kasabalarda durumu görece iyi olan aileler gelinin altınları için en azından 10 milyon lira harcıyorlardı. Daha önceki düğünlerde gelinin altınlarına ne kadar para harcandığına dair bilgiler ve dedikodular, harcanacak paranın miktarında önemli rol oynuyor; hatta damat tarafı şart koşulan parayı denkleştiremediği için birçok evliliğin ertelendiği görülüyor. Yukarı kesimlerdeki fakir köylerde erkek tarafından sadece bir bilezik ya da bir çift küpe bile istenebilir (Daha yüksek taleplerin yerine getirilemiyor oluşu köyiçi ve mahalle içi evliliklerin sürmesini de açıklamada işimize yarayabilir). Geline altın, ya nişanda ya da düğünde takılır (eğer altınlar nişanda takılırsa geri alınıp düğünde tekrar takılır). Bazen altının bir kısmı nişanda bir kısmı da düğünde takılır. Ayrıntılar ne olursa olsun, bu ödemeler dul kalma ya da boşanma gibi bir durumda kadının güvencesini artıran bir çeşit "dolaylı çeyiz" demektir.[19] Lazistan'da bunun kızın bekâretini simgeleyen bir ödeme olduğunu söylerler: "Altın, kızın namusudur." Eğer çift boşanırsa, hatta tek suçlu taraf kadınsa bile altınlar erkek tarafına geri verilmez. Ancak evlilik gerçekleşmezse altınlar geri verilir. Bakire bir kızı ikinci karısı olarak alan erkek, resmî nikâh kıymasa bile kıza altın vermek zorundadır; ancak dul ya da boşanmış bir kadınla evlenen erkeğin böyle bir mecburiyeti yoktur.

Damadın yakın akrabalarının çoğu ağır düğün masraflarına katılır; gelirlerde yaşanan artışa rağmen düğün masrafları aile bütçesine en az eski dönemlerde ödenen başlık parası kadar

19 Bu İslâm'daki *mehr* kuralının bir devamı sayılabilir. Osmanlı dönemine ait *mehr* kuralı hakkında bkz. Duben ve Behar 1991: 114. Güriz'e göre bu, kadınlar arasında bir *güvence aracı* sayılır (1974: 100). Paleczek, Batı Anadolu'da Lazi göçmenlerinden oluşan Fevziye adlı köyde *mahr* diye bir kullanışa rastlamış; ancak *mehr* sözcüğünün Lazistan'da kullanıldığını duymadık (Paleczek 1987: 90). Ayrıca krş. Moors (1991: 118). Moors Filistinli kadınların *mahr* paralarını genellikle altına çevirdiklerini belirtir; aldıkları bu altının denetimi de tamamıyla onların ellerindedir. Sadece evlenilen kadına verilen bu para İslâm evlilik hukukunun temel bir özelliğidir. Verilen şey nakdî de olabilir aynî de (Öztan 1974: 47).

çok külfet getirir.[20] Geline hediye olarak en değerli altınları takan erkek tarafına bu evlilik ilişkisinin kız tarafınca da onaylandığını göstermek üzere genellikle mütevazı bir gelin bohçası gönderilir. Gelin bohçasında mütevazı şeyler olur: erkekler için çorap ve gömlek, kadınlar için eşarp, yastık kılıfı, mendil ve havlu. Bohçanın değeri geline takılan altınların değerinden çok düşük olsa da, gelin bohçası hazırlamak için zaman ve para harcanır.

Taşınmazlar, eğer kız bir erkeğin ikinci karısı olup da kuma olarak giderse, evlilik ödemelerinde yer alır. Kanunlara göre kuma giden kadının kocası öldükten sonra ne miras hakkı ne de kendi çocukları üzerinde bir hakkı vardır. Bu yüzden genellikle evlilik öncesi görüşmelerde damat adayı, bir çeşit telafi olarak gelin adayının üzerine arazi, ev ya da daire geçirir.[21]

Elbette bu kurallar mutlak değildir. Sözgelimi, erkek tarafı çok fakir bir aileden gelen ama güzelliği dillere destan olan bir kızı elden kaçırmamak için kendi payına düşen masraflardan başka, yatak odası takımı ve mutfak eşyası gibi kız tarafına düşen masrafları da karşılayabilir. Çift damadın anne babasıyla yaşayacaksa erkek tarafı salon takımı almayabilir. Ancak gelin tarafına şart koşulan şeyler mutlaka yerine getirilir; çift, damadın anne babasıyla yaşıyorsa alınan eşyalar kendi evlerine taşınana dek bir depoda saklanır, bu sürede damat tarafı da kendi üstüne düşen sorumlulukları yerine getirir.

Bütün bu mali konuların evlilikten önce enine boyuna tartışılması gerekir; ancak iki taraf arasında anlaşmazlıklar ve karşılıklı suçlamalar da yaşanmıyor değil. Turgut'un ailesi Turgut'a kendi kasabalarında, servetleri bakımından olmasa da zevkleri ve özlemleri bakımından "sosyete"den sayılan bir kız bulurlar. Kızın ailesi, kızlarının dekolte, modern bir gelinlik giymesini, düğünün de belediyenin müzikli düğün salonunda yapılmasını

20 1999'da altın masrafları da dahil damat tarafı evlenmek için 2 milyara yakın, gelin tarafı da bir buçuk milyara yakın masraf ediyordu; 1992 yılının rakamlarıyla karşılaştırıldığında büyük bir artış yaşandığı görülür.

21 Türkiye'nin öbür bölgelerinde de aynı uygulama geçerlidir. Bkz. Güriz 1974: 129.

isterler. Herkesin dinine ve geleneklerine bağlı bir aile olarak tanıdığı Turgut'un ailesi ise kız tarafının bu isteklerini kabul etmez. Gelinin daha muhafazakâr bir gelinlik giymesini sağlarlar. Hem oturma odasını hem yatak odasını alırlar, üstüne de geline yüklü miktarda altınla çeşit çeşit elbiseler hediye ederler. Bütün bunlara rağmen gelinin babası kızı için daha önceden almış olduğu eşyalara karşılık 5 milyon lira daha ister. Turgut'un ailesi parayı ödemeyi reddedince genç çift, geleneklere karşı çıkarak gerdek gecesini damadın ailesinin evinde değil de gelinin ailesinin evinde geçirirler. Turgut'un annesi oğlunun kendilerinden uzaklaşmasının ve çiftin bu hareketinin ailenin saygınlığına getirdiği lekenin yükünü taşımakta zorlanır. Yeni gelininin oğluna büyü yaptırdığına inanıyor; iki oğlanın doğumundan sonra bile Turgut ailesiyle barışmadı.

Akraba evliliği

Kuzenlerle evlenmek Hıristiyan geleneğinde yasak değildir; İslâm dininin egemen olduğu Ortadoğu'da ise yaygın bir uygulamadır. Bu konuda bugünkü Lazistan örneği son derece öğreticidir; çünkü insanların, devletin toplumda sağlam temelleri olan bir pratiği yok etmeye yönelik sistemli çabalarına karşı nasıl direndiklerini gösterir. Ancak Laziler arasında akraba evliliği, kökeni çok eskilere dayanan bir gelenek değildir; Lazilerin konuştukları diller bakımından en yakın akrabaları olan Kafkas halkları arasında da "dışarıdan evlenme", sağlam temelleri olan bir gelenektir.

Bir tahmine göre, 1983 yılında Türkiye'de çocuk doğurma yaşına gelmiş kadınların % 23'ü akraba evliliği yapmıştı.[22] Bu oran son zamanlarda düşmüş olmasına rağmen yine de sadece daha uzaklardaki "aşiret" bölgelerinde değil, bazı kentsel grup-

22 Akkaya 1994: 145. Bu rakam 1983 yılında 15'le 49 yaş arasındaki, ya bir akrabasıyla evli olan ya da eskiden akraba evliliği yapmış kadınları kapsar. Karadeniz Bölgesi'ndeki akraba evliliği oranı (% 22), ulusal oranla karşılaştırıldığında biraz düşüktür. Akraba evliliğine dair daha kesin rakamlara ulaşamadık. Aynı kaynakta akraba evliliği oranının 1968'de % 30 olduğu belirtilirken, bu oranın Türkiye'de sürekli düşmekte olduğu iddia edilir.

larda, özellikle de şehre yeni göçenler arasında hâlâ çok yüksektir.[23] Akraba evliliği sadece uzak bölgelerde, fakirler arasında görülen geri bir gelenek olarak değerlendirilmemelidir. Lazistan'daki insanlar son derece normal ailelerin, hatta "sosyete" çevrelerinden seçkin ailelerin bile kendi aralarında akraba evliliği yaptığını belirtir. Akraba evliliğinin temel nedeni olarak aile mallarının dışarıdan kişilere gitmemesi isteği gösterilir: "Mal dışarı gitmesin", "mal aile içinde kalsın", "miras bölünmesin". Birçok insan akraba evliliğinin hem zihinsel hem de fiziksel sakatlıklara yol açtığını düşünüyor. Bazıları da, özellikle seçkinler örneğinde, bunu toplumsal bir bozulmuşluk olarak görüyor.

Meselenin mal boyutu önemli hatta bazen belirleyici olsa da (özellikle gelinin hiç erkek kardeşi yoksa), yine de bütün resmi yansıtmaktan uzaktır.[24] Akraba evliliği tam da ataerkil bir düzene uygun düşer. İki erkek kardeş, çocuklarını evlendirmeye genellikle eşlerine ya da çocuklarına pek danışmadan karar verirler. Akrabalar arası ilişkilerin zorunlu kıldığı bağlam, erkek kardeşin ricasını geri çevirmeyi neredeyse imkânsız hale getirir.[25] Erkek çocuğun babası daha çocuklar çok küçükken ya da kız çocuk yeni doğduğunda kardeşinin kızını isteyebilir. Kuzenler, özellikle de aynı mahallede birbirlerini kardeş gibi görerek büyüdülerse, evlenmeye razı olmayabilirler. Evliliği sürdüremeyip kısa bir zamanda boşanabilirler.[26] Ancak

23 Krş. Paleczek 1990, Stirling ve Onaran-Incirlioğlu 1996. Burada şehre göç edenler arasında akraba evliliği oranının *arttığına* dikkat çekilerek, bu olgu kanıtlarıyla açıklanır.

24 Krş. Holy 1989: 112-13.

25 Krş. Yalçın-Heckmann 1991: 235.

26 Ancak iki kuzen birbirlerinden çok da hoşlanabilirler. Genellikle kuzenlerin "doğaları gereği" birbirlerinden hoşlandığı, birbirlerine karşı güçlü kıskançlık duyguları hissedebilecekleri söylenir. İki kuzenin birbiriyle kaçmasına hiç rastlanmamış değildir. Pek görülmemiş bir boşanma davasında, kocasından davacı olan kadın kocasıyla resmî nikâhla evlenmeden önce kocasının, amcasının kızıyla imam nikâhı kıydığını, hatta kocasıyla kuzeninin bir bebeği olduğunu, kuzeni başka biriyle evlendikten sonra bile kocasının kuzeniyle cinsel ilişkisinin devam ettiğini iddia etti. Erkek ya da kadın bazı gençler, kuzenle evliliğin, özellikle genç çift damadın anne babasıyla yaşayacaksa, kayınvalideyle gelinin ilişkisinin çok iyi olmayabileceği ilk yılların daha uyumlu geçmesini sağladığını belirtiyor.

böylesi bir evlilik yapma ve de evliliğinde başarılı olma baskısı bir birey için ağır bir yüktür. Hem aileye ekonomik bağımlılık, hem babanın ahlakî otoritesi, hem evliliği kendisine bağlı olan, hatta kendisininkiyle aynı zamanda kararlaştırılan genç kardeş, hatta evleneceği kişinin kardeşinin evliliği, bütün bunların hepsi birer baskı unsurudur.

Bazı akraba evliliklerinin öbürleriyle kıyaslandığında daha "yakın" olup olmadığı sorulduğunda verilen yanıtlarda hep ataerkil bir önyargı gizlidir. Genellikle amca kızıyla evlenmenin en yakın olduğu söylenir. Daha sonra hala kızıyla evlenmek gelir, daha sonra dayı kızı, daha sonra da teyze kızı gelir. Hem amca, hem hala, hem dayı hem de teyze kızıyla evlenmek Lazistan'da yaygındır, gördüğümüz kadarıyla bütün yörelerde bu tür evlilik oranlarının dağılımı eşittir. Kimilerine göre teyze çocukları arasındaki kan bağı, amca çocuklarıyla karşılaştırıldığında daha az olduğu için teyze çocuklarının evlenmesi en sakıncasız olandır.[27] Kimilerine göreyse, amca çocuklarının evliliği hem en makbûl hem de en yaygın olandır.[28] Birçok insan akrabayla evliliği tercih ettiğini söylerken kuzenlerle ve kuzenden daha uzak olan akrabalarla olan evlilikler arasında bir ayrım yapmaz. Bu türden bütün evliliklere "akraba evliliği" derler.

Devlet, akrabalık derecesinin ne olduğuyla ilgilenmez; akraba evliliğinin doğacak çocuklarda sakatlığa neden olduğunu söyleyerek her türden akraba evliliğine karşı kampanya yürütür. Basında da sürekli, akraba evliliği yaptıkları için çocuğu olmayan ya da çocukları sakat doğan çiftlerle ilgili haberler çı-

27 Krş. Sauner-Nebioğlu'nun batı Anadolu'ya göçen Lazi köylüleri hakkındaki gözlemleri: 1998: 122-3.

28 Meeker'in Lazistan'a komşu Of bölgesindeki kuzen evlilikleriyle ilgili olarak -başka bir Ortadoğu toplumundaki durumla da karşılaştırarak- yaptığı analiz, amca kızıyla ya da başka yakın akrabalarla yapılan evliliklere ilişkin daha muğlak bir tavrı ortaya çıkarır. (1976). Hem Meeker (1970: 90), hem Paleczek (1987: 293), hem Yalçın-Heckmann (1991: 227) öbür akraba evliliği türlerinin en az amca kızıyla evlilik kadar yaygın olduğunu belirtirler.

Evlilik kayıtlarında çiftlerin akraba olup olmadığı belirtilmez; ancak aynı soyadını taşıyan kişilerin evliliğinin amca çocukları arasında olması çok büyük bir olasılıktır. 90'lı yılların başında aynı soyadından kişiler arasındaki evlilik oranı, % 12-13'le neredeyse kırk yıl önceki oranla aynıydı.

kar. Birçokları, özellikle de gençler biyolojiye dayanan bu iddiaların doğruluğuna inanıyor. 80'li yılların başlarında devletin yürüttüğü kampanyada kuzenlerle yapılan evliliklerde çocuğun sakat doğma riski % 30 olarak belirtilmiş,[29] popüler bir gazetedeyse kuzenler arasındaki evliliklerden olan her on çocuktan birinin sakat doğduğu iddia edilmiştir.[30] 1983'te Fındıklı'da kaymakam yöre halkının büyük desteğiyle "Akraba Evliliği ile Mücadele Komisyonu" kurdu.[31] Komisyonun amaçları arasında, akraba evliliklerinin zararları konusunda halkı en son bilimsel kaynaklardan bilgilendirmek ve insanları akraba evliliğinden vazgeçirme stratejileri yaratmak yer alıyordu. Ancak Lazistan'daki insanların çoğunluğu akraba evliliğinin zararları konusunda pek de ikna olmuşa benzemiyor. Gazetelerde ne yazarsa yazsın çiftler çocuklarının akraba evliliği nedeniyle sakat doğacağına inanmıyor. Özellikle yaşlılar, devletin akraba evliliği konusunda ilettiği mesajı aile hayatının kutsallığına yapılan haksız bir müdahale, örf âdetleri yok etmeye yönelik bir girişim olarak algılıyor. Yerel doktorlar bile bu konudaki şüphelerini belirtiyor. Bazıları amca veya dayı kızıyla evli ve devletin yürüttüğü kampanyaların temeli olan bilimsel kanıtların niteliğine güvenmiyorlar.

Peki insanların bu geleneği sürdürme isteğinin altında ne yatar? Bu sorunun yanıtı, para ve mal mülk meselelerinden çok daha net olan güven ve şeref gibi meselelerde yatar. Bazılarının da dediği gibi, "kuzenle evlendiğinde tam olarak ne aldığını bilirsin." Yerel bir avukatın da dediği gibi: "Evlenirken enine boyuna düşünürüz. Yabancılarla evlenmediğimiz için eşimizle tam olarak nerede durduğumuzu biliriz. Böylece işlerin kötü gitme tehlikesi de en aza indirgenmiş olur." Hiç kimse iyi tanımadığı biriyle akrabalık ilişkisi kurmak istemez. Kendilerini

29 Bkz. *Bulvar*, 3 Mayıs 1983, *Karadeniz*, 15 Mayıs 1983, *Bulvar*, 3 Mayıs 1983. Krş. Kesici ve Sırtlı 1999: 89.

30 *Bulvar*, 3 Mayıs 1983.

31 Bkz. " 'Akraba Evliliği ile Mücadele Komisyonu' çalışmalarını sürdürüyor," *Hürriyet* 1 Temmuz 1983. Bu girişim *Sakatlar Haftası*'nın öncesinde basında büyük ilginin olduğu bir dönemde başlatılmıştır, 10-16 Mayıs 1983.

çağdaş gören anne babalar için bile bir babanın çocuğu için ömür boyu mutlu sürecek bir evlilik ayarlaması gerektiği fikriyle genç insanların kendi kararlarını kendileri vererek, beğendikleri biriyle evlenmeleri gerektiği fikri çatışır. Daha "modern" anne babalar çocuklarına evlilikleri üzerinde daha fazla söz hakkı verebilirler; yine de gitgide şehirleşen ve karmaşık hale gelen bir kitle toplumunda en iyi tercih ensest kurallarının izin verdiği ölçüde aileye en yakın kişiyle evlenmektir.

Kişilerin akraba evliliği yaparkenki temel amaçlarını göz önünde bulundurursak akraba evliliklerini başarılı olmuş sayabiliriz. Öbür ayarlanmış evlilikler gibi akraba evlilikleri de çocuklara istikrarlı ve koruyucu bir ortam sunar. Bugün artık çok az insan akraba evliliğini açık açık överken, birçokları da konuyu, günümüz Batı toplumlarındaki yüksek boşanma oranlarıyla kıyaslandığında Türkiye'deki evlilik kurumunun istikrarına getirir. Bu insanlara göre, hem yetişkinler hem de çocuklar için son derece olumsuz sonuçlar doğuran yüksek boşanma oranlarının temelinde, gençlere evlenecekleri kişiyi seçme konusunda tanınan sınırsız özgürlük yatar.

Nikâh ve düğün

Bugünkü Lazistan'daki birçok evliliğin üç temel öğesi vardır. Modern devlet, evliliğin her ilçe merkezinde bulunan Nüfus Müdürlüğü'nde kaydettirilmesini ister. Çift evlendiğinde bu işi *muhtara* devredebilirler, artık evliliği Nüfus Müdürlüğü'ne bildirme sorumluluğu muhtardadır. Bu formalite yerine getirilirken herhangi bir tören gerekmez. Müdürlük'ten ya da muhtardan alınan kâğıda göre imam, imam nikâhını kıyar. Resmî nikâhla imam nikâhı arasında hiç süre olmayabilir ya da ikisinin arasında aylar olabilir, genellikle bu süre birkaç gündür. Hemen hemen herkes imam nikâhını en önemli adım olarak görür.[32] İmam nikâhı genellikle gelinin evinde kıyılır, çiftin orada bulunmasına gerek yoktur, çifti ailenin erkek üyeleri temsil

32 Güriz resmî nikâhtansa imam nikâhının neden tercih edildiği konusunda birkaç sebep sıralar (1974: 124-7).

edebilir. Tören gizli tutulur, büyüyü önlemek için tam olarak ne zaman yapılacağı kimseye söylenmez. Çift nişanlanalı haftalar hatta aylar geçmiş olsa bile ilk fiziksel temaslarını ancak imam nikâhından sonra yaşarlar. İmam nikâhı kıyılana dek en azından Lazistan'ın batı kesimlerinde çiftin el ele tutuşması ve öpüşmesi yasaktır. İmam nikâhından genellikle birkaç gün sonra düğün yapılır, böylece evlilik çiftin içinde yaşadığı toplulukça da öğrenilmiş, kabul edilmiş olur. Eğer taraflardan biri, sözgelimi İstanbul'a göç ettiği için bölgede oturmuyorsa, o zaman aileler düğünü İstanbul'da yapmaya karar verebilirler.

Düğünlerin çoğu, tarlada ve bağ bahçedeki yoğun iş yüküne rağmen Karadeniz kıyısındaki en güzel mevsim sayılan yaz aylarında yapılır. Düğünler genellikle çay toplama dönemlerinin arasına denk getirilir. Kötü talih getirdiğine inanıldığı için genellikle iki bayram arası düğün yapılmaz. Şimdilerde düğünün arifesinde kız tarafı kızları için kına gecesi yapıyor.[33] Git gide daha çok ailede gelin tarafında kına gecesi yapılırken damat tarafında da bir eğlence düzenlenmeye başladı. Bu eğlencelere kadınlarla erkekler birlikte katılırlar; ama her zaman olduğu gibi ayrı ayrı otururlar. Eğer düğün şehirde salonda düzenlenecekse bu, eskiden erkek tarafının evinde birkaç gün boyunca gösterilen misafirperverliğin yerine geçmiş bir eğlence olarak görülür. Eğer düğünden önce ölüm gibi talihsizlikler meydana gelirse düğün iptal edilebilir, onun yerine damadın evinde dualar edilerek daha sessiz bir toplantı düzenlenir.

Düğün günü gelin kuaföre giderek Avrupa tarzı beyaz bir gelinlik giyer. Gelin hazır olduğunda damatla akrabaları gelini evinden alırlar. Bazı evlerde çeyiz sandığı giriş kapısının önüne konur, gelin de sandığın üzerine oturur. Orada kızın erkek akrabalarından biriyle, genellikle amcasıyla müstakbel kayınpederi arasında esprili bir diyalog geçer. Ancak kayınpeder (teoride önceden kararlaştırılmış olan) "süt hakkı", "dayı hakkı" ve

33 Kına gecesinin Lazistan'ın doğu kesiminde dördüncü bölümde anlattığımız günler gibi, dışarıdan alınan görece yeni bir pratik olduğu söyleniyor. Günler gibi kına gecesi de şehirden görece varlıklı köylere yayılıyor, ancak daha fakir olan yukarı köylerde henüz kına gecesi yapılmıyor.

"kardeş hakkı" olarak bilinen küçük miktarda bir parayı gelinin akrabasına verdikten sonra gelin kayınpedere teslim edilir.

Geçmişte gelin evden alındıktan sonra düğün alayı damadın evine uğrar, orada yemek yenirdi. Bugün daha çok aile herkes için hem daha ucuz hem daha az yorucu olan, daha modern gördükleri bir biçimi, akşam gerçekleşen "salon düğünü"nü tercih ediyor.[34] Hemen hemen bütün kıyı kasabalarında da düğün yapılabilecek tesisler mevcut: kimisinde belediyenin düğün salonu vardır, kimisinde özel lokantalar var; çoğunda hem lokanta hem de düğün salonu var. Bu tesislerin en büyüğü birkaç yüz misafir alır. Genellikle küçük bir grup gelip müzik çalar ya da orgu olan tek bir müzisyen kiralanır. Düğünlere türlü türlü insan katılır; en uzak köylerden bile insanlar tuttukları otobüslerle ve dolmuşlarla gelirler. Yaşlılar akşam boyunca kendi aile çevreleri içerisinde ya da komşularıyla otururken, gençler aynı cinsten kişilerle daha rahat bir biçimde toplumsallaşmanın keyfini çıkarırlar. Pazar'daki düğünlerin çoğu, bu tür düğünler moda olduktan sonra 70'li yıllarda yapılan belediye düğün salonunda gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Salon rengârenk süslenir; ortaya sahne kurulup üstüne kız tarafıyla oğlan tarafına yakın olan ailelerin ve iki ailenin de evlilik hazırlıkları esnasında alışveriş ettikleri kişilerin gönderdikleri çelenkler konur. Damadın babası düğün sahibidir, bütün misafirleri en iyi şekilde karşılamak için elinden geleni yapar. Açılışta standart modern Türk tarzı müziklerin karışımından oluşan gürültülü bir müzik çalınır. Sonradan, saat 8 civarında bütün davetliler geldikten sonra gelinle damat sahneye çıkar, herkes alkışlar. Onlara öbürleri eşlik etmeye başlayınca Batı tarzı dansa ara verilir. Daha sonra orkestra yerel şarkıları, yani Karadeniz yöresine ait şarkıları çalmaya başlar; kimi zaman orkestra susar, tek kişi sadece kemençe çalar.[35] Modern elektro

34 Batı Anadolu kasabalarındaki benzer değişiklikler için bkz. N. Tapper 1985, 1992.

35 Kemençe Karadeniz Bölgesi'ne özgü en ünlü yaylı çalgıdır. Kıyı kesimlerde bağlama (saz) hemen hemen kemençenin yerini almış durumda. Bkz. Picken 1975, Stokes 1993.

müziğin yanında kimi zaman da tulum çalınır. Pazar'da özellikle horon tepmeye katılmak gerekir, günümüzde kadınlarla erkekler birlikte horon teper. Burada zaman zaman şarkılar Lazuri dilinde söylenir. Yetenekli ya da sadece dışa dönük birisi kendini gösterirse şarkı söylemesi için mikrofon ona verilir. Düğünün birinde Türk halk müziği parçalarını bütün akşam düğünün "hanımı" olarak davetlilerle tek tek ilgilenen damadın dul annesi söyledi. Düğünde davetlilere meşrubat (genellikle bir kutu meyve suyu), bazen de çocuklara oynamaları için balon verilir.

Gelinle damadın sahneye çağrıldığı an düğünün en ilgi çeken bölümüdür. Sahnede gelinle damada iki ailenin daha önceden kararlaştırmış olduğu takılar ve paralar takılır. Düğün pastası kesilmeden önce takı törenini yöneten kişi (bu damadın bir akrabası olabileceği gibi, parayla biri de tutulabilir) tebrik telgraflarını okur. Gelinle damat pastayı birlikte keserler; ancak nedense bıçak hep kör çıkar. Bıçak ancak akrabalar pastanın en üst katına bir miktar para koyduktan sonra kesmeye başlar. Müzikle dans saat 11'e dek sürer, 11'den sonra misafirler teker teker evlerine dönmeye başlar.

Özellikle davet edilebilecek misafirlerin sayısı açısından bu modern düğün tarzının pratik faydaları vardır. Ancak yine de birçok insan gerçek bir düğünün "geleneklere göre" daha uzun sürmesi ve damadın evinde yapılması gerektiğini düşünüyor.[36] Köy düğünleri hâlâ hemen hemen bütün bir gün sürüyor. Gelin sabahleyin arabayla evinden alındıktan sonra yemek verilir. Gelin beyaz gelinliği içerisinde damadın yanına oturarak bütün mücevherlerini sergiler. Geleneklere göre gelinle ailesinin ciddi hatta üzgün görünmesi gerekir. Gelin yeni eşinin yanında oturur; ama aralarında hiç konuşma geçmez. Toplumsal hiyerarşiye göre, en yaşlı erkeklerden başlanarak servis yapılır. Kadınlarla erkekler evin ayrı ayrı bölümlerinde

36 Bazı muhafazakâr aileler salon düğününü ahlakî ve dinî temellere dayanarak eleştiriyorlar. Gelinin o kadar yabancının elini sıkmasının, modaya uygun dekolte bir gelinlik giymesinin, saçlarını yabancılara göstermesinin ayıp olduğunu söylüyorlar.

otururlar; eğer hava müsaitse dışarıda ayrı ayrı otururlar. Erkekler içeride kullanılmayan mısır ambarında toplanarak rakı eşliğinde sohbet ederler. Kadınların arasına ancak akşamleyin müzik başlayınca katılırlar. Oynanacaksa oyun faslının yeni çift tarafından başlatılması gerekir. Ancak, genellikle erkeklerle kadınlar ayrı ayrı oynarlar.

Aile üyeleri düğün töreninin nasıl olacağına dair anlaşamazlarsa, iki tarafın da tavizler vermesi gerekir. Son zamanlarda düğünler, hem evlerden daha büyük hem de oyun oynamaya daha müsait oldukları için çay alım yerlerinde yapılmaya başlandı. Pazar yakınlarında bir köyde muhafazakârlığıyla tanınan bir aile kızlarını Batı Anadolu'da uzak bir akrabalarıyla evlendirdiler. Düğünün erkek tarafının yaşadığı yerde yapılması gerektiği için, belediyenin düğün salonunda, olması gerektiğinden daha şatafatlı bir nişan töreni düzenlediler. Gelin bugün birçok genç kızın tercih ettiği vücudu saran beyaz elbiselerden giymektense sade bol bir elbise giydi. Elbisenin üstüne göğsüne kadar inen bir başörtü, ellerine de eldiven taktı. Gelinin elbisesi bazı yorumlara neden olduysa da insanlar her zaman olduğu gibi oynayıp eğlendiler.

Kız tarafının ya da erkek tarafının muhafazakâr tavırlar takınması kimi zaman davetliler arasında hayal kırıklığına yol açabilir. Sözgelimi, insanlar damat tarafının geline taktığı bütün altınları görmek isterler, izin verilmediği takdirde hevesleri kursaklarında kalır. Bazen gelinin annesi babası, düğüne katılmak istemez. Bir çift ilk kez birbirlerini Pazar'daki Nüfus Müdürlüğü'ne evliliklerini kaydettirirken görmüşlerdi. Kız tarafı, kızın dedesi Mekke'ye yeni hacca gittiği için, düğünde hiç müzik ve oyun olmamasını şart koştu. Damadın kadın akrabaları teybe kaset koyup da oynamaya başlayınca gelinin erkek kardeşi küplere bindi, kalkıp teybi kapattı. Kadınlar yine deneyince gelinin babası kesin tavırlarla erkek tarafını, iki taraf arasında düğünden önce yapılan anlaşmaya uymamakla suçladı. Eğer iş işten geçmemiş olsaydı kızını alıp götüreceğini söyledi. Gelin de çaresiz kalmıştı. Köyde gelini daha önce gören olmamıştı; yöredeki kadınlar gelini

normal evlilik yaşını biraz geçtiği ve pek de güzel olmadığı için eleştirdiler.[37]

Lazi köylerinden birinde katıldığımız başka bir düğünse olaysız geçti. Düğünde geleneksel diye tanımlanan birçok özellik sergilendi. Gelin başka bir Lazi köyünden olduğu halde, "hala kızı" olduğu için "yabancı değil"di. Düğün damadın evinin hemen yanındaki, güzelce süslenen alım yerinde yapıldı. Normalde yemek dışarıda verildi; ancak kadınlarla çocuklar küçük gruplar halinde evin içinde yediler. Yemekte önce çorba, sebze ve et yemekleri, daha sonra pilav, en sonunda da tatlı ikram edildi. Kadınlar orta yeri boş bırakarak alım yerinin duvarlarına yakın kurulan masalarda oturdular. Yeni çift gelmeden önce ergenlik çağındaki kızlar oynamaya başladılar. Gelinle damat geldiğinde müziğe ara verilmedi. Gelinin asma filizinin üstüne basması istendi; bu, kadının doğurganlığını ve uzun yıllar yaşamasını sağlarmış. Gelinin akrabalarından yaşlı bir adam yerde yatarak hasta taklidi yaptı. Damadın erkek akrabalarından biri yardım ederek hasta taklidi yapan adamı taşıdı, nedense "iyileşmesi" için para gerekmedi. En sonunda çift insanların ellerini birleştirerek oluşturdukları "kapı"dan geçerek alım yerine geldi. Büyük bir alkış koptu, hemen dans etmeye başladılar.

Bu sırada dışarıda da gelinin dayısının reislik ettiği "mangal sofrası" denen uzun bir yemek masası kurulmuştu. Dayı damadın yakın erkek akrabalarını masanın etrafına dizmiş, bir yandan da arka arkaya isteklerini sıralıyordu. Dayının isteklerini sıraladığı bu âdete "mangalcılık" denir. Dayı erkek tarafından sigara (Amerikan marka bir sigara söyledi), tabanca, alkol, tatlı ve bal istedi. *Rakı* isterken klasik Türk benzetmesini kullanarak "aslan sütü" dedi. Bu isteklere karşılık ortaya bir tas taze yoğurt gelince gelin tarafı şakacıktan hayal kırıklığına uğramış gibi yaptı, mangalcılığı seyredenler de eğlendiler. Bize bazen kadınların da kendi aralarında mangalcılık düzenledikleri söy-

37 Birkaç hafta sonra aynı kadınlara gelinin nasıl olduğunu sorduk. Bize henüz gelini tanıma fırsatı bulamadıklarını; ancak çalışkanlığını, özellikle de ağır yükleri sırtlanmak için gösterdiği istekliliği ve becerisini beğendiklerini söylediler.

lendi; ancak bu düğünde kadınlar mangalcılığı izleyenler arasına bile alınmadı. Mangalcılık, daha önceden kararlaştırıldığı gibi yarım saat sürdü; önceden çok daha uzun sürermiş.

Mangalcılıktan kısa bir süre sonra gelin, alım yerinin sonunda bir masaya oturdu ve altınları takıldı.[38] Takı töreni epey kalabalıklaşmıştı; kalabalığın çoğunluğunu daha önce dışarıda sohbet etmekte olan ancak takı törenini kaçırmamak için içeri hücum eden kadınlar oluşturuyordu. Düğündeki takı törenini yöneten kişi damadın amcasıydı. Mikrofonu eline alıp insanları geline (kimi zaman da damada) altın veya para takmaları için çağırdı. Gelin tarafından başlanarak, gelinin akrabaları isimleriyle değil, geline olan akrabalıklarıyla herkese duyuruldu. Takılanların değeri bağıra bağıra söylendi, akrabalık derecesi düştükçe, takılanların değeri de düşüyordu. Kimisi geline altın damada para, kimisi de geline para damada altın takıyordu. Para olarak Türk lirasının yanı sıra, Alman markı ve Amerikan doları da takılıyordu, paraların hepsi damatla gelinin elbiselerine iğneleniyordu. Genellikle takılan paralar 15 dolarla 30 dolar arasında bir miktara tekabül ediyordu. Takı töreninden sonra daha hareketli, daha hızlı tempoda müzikler çalınarak kadın erkek ayrı ayrı oynamaya devam etti. Bazı erkekler havaya ateş açtı. Havaya ateş açmak kanunlara aykırıdır; ancak bir polis memurunun bile havaya ateş açtığını gördük. Hatta diğerlerine kurşunları polis memurunun verdiğini söylediler. Kutlamalar şafak sökene kadar devam etti; gelinin kendi ailesi geceyi damadın evinde geçirdi. Bu örnekte, pek görülmedik biçimde, imam nikâhı hemen bir sonraki akşam yapıldı, böylece evlilik de tamamına ermiş oldu.

Hem Laziler hem de Hemşinliler mangalcılık şakasının kendi gelenekleri olduğunu iddia ederler.[39] Yukarıda saydıklarımızdan başka gelin tarafı genellikle evde kendi harcamaları için de

38 Salon düğünlerinde olduğu gibi, daha sonraki müzakerelerde hatırlamak için herkes bu düğünde de takı törenini dikkatle izledi. Takı işinin abartıldığı, bazen de daha yoksul ailelerin cemaate karşı mahcup olmamak için altın taktığı dile getirilir.

39 Solak (t.y.: 30) mangalcılığı, belli bir etnik topluluğa ait bir olgu olarak değil de bölgesel bir olgu olarak ele alırken haklı olsa gerek.

para ister. Bazıları mangalcılık töreninin bir kere gelinin erkek akrabaları düğün masasında toplandıktan sonra, bir kere de gelinin kadın akrabaları için olmak üzere iki kere yapılması gerektiğini söylüyor, ayrıca bütün tören boyunca gelinle damadın da masanın başında hazır bulunması gerekiyor. Ancak yukarıdaki örnekte de gördüğümüz gibi artık bu pratik sadece bir kere yapılıyor, gelinle damadın da törende illa ki bulunması gerekmiyor. Gördüğümüz başka bir örnekte, yine seyredenlerden çoğu gelinin anne tarafından akrabalarıydı, damadınsa sadece üç erkek akrabası törene katılmıştı. Gelinin erkek kardeşinin karısı olan dışa dönük yengesi başı çekiyordu. Damadın dayısı (yani *mangal başı*) misafirlere yemek ikram etmeye kalkınca yenge tabağını ters çevirdi. Herkes yengeye uyup tabağını ters çevirdi; damadın tabağını da yanında oturan genç bir kadın ters çevirdi. Yenge değerli hediyeler almadan önce kızı vermeyeceklerini, yemeği de kabul etmeyeceklerini (yemeğin kabul edilmesi kızın verildiği anlamına gelir) belirtti. Önce bir saat istedi, hemen bir saat geldi. Sonra tatlı istedi, hemen tepsi tepsi baklava geldi. Bal istedi bal da geldi, silah istedi, çocukların oyuncak tabancaları önüne kondu. Sonra seyahat masrafları için para istedi. Sonra masraflarının çok üstünde olan 25 dolara denk düşen miktarda para damada ulaştırıldı. Damadın akrabaları da istenen şeyleri karşılamakta isteksiz davranarak, "Ooo! O kadar parayla uçakla Almanya'ya gidersin," diye şakalar yaparak kendi rollerini oynadılar. Yenge verilen şeyleri pek beğenmedi. Balın "Rus pazarı"ndan alınmış olduğunu anlayınca, ona "gogoların malı" dedi, herkes de güldü ("gogo" sözcüğü o dönemde ticaretle ve fahişelikle uğraşan yabancı kadınlar için kullanılıyordu). Her zamanki toplumsal cinsiyet sınırlarının zorlandığı, yeni, son derece güncel kalemlerin gündeme getirildiği bu karşılıklı atışmalara herkes büyük bir coşkuyla katılır. Bazıları, salon düğününün giderek yaygınlaşması nedeniyle bu âdetin yok olmasından endişe duyar.[40]

---

40 Batı Anadolu'daki Gürcü köylerinde ve aynı bölgedeki bazı Laziler arasında bu âdet çoktan yok olmuş durumda. Zamanında bu âdete *sofra tutulması* denirmiş, gelin damadın evine götürüldükten sonra yapılırmış:

Düğünden sonra genç çiftin damadın evinde kalması gerekir. Gelinlerin çoğu bu âna kadar bekâretlerini korur, cinsel ilişki konusundaki bilgileri de son derece kısıtlıdır. Çok az erkeğin evliliğe dek bâkir kaldığını söylediler bize; ancak buna rağmen erkeklerin de cinsellik konusunda pek fazla bilgisi yoktur. Genellikle erkekleri kendilerinden büyük bir akrabası Ankara'da ya da İstanbul'da geneleve götürür. Erkeklerin ilk cinsel deneyimlerini askerlik sırasında yaşamaları da yaygındır. Bazı kadınlar ilk geceden korktuklarını, ilk deneyimlerini tecavüze benzettiklerini itiraf eder. Hem erkekler hem de kadınlar arasında ilişkiden önce yatağa bağlanmak zorunda kalan gelinlerin öyküleri anlatılır. Daha son dönemlere dek Rize'yle Of yakınındaki köylerde düğünün ertesi sabahı diğer yeni evli kadınlar toplanarak çiftin yattığı çarşafları inceler; kutlamak için de oynarlardı.[41] Lazi bölgesinde buna benzer bir gelenek yoktur. Ancak, 70'li yılların başlarına dek bazı Pazar köylerinde yatak odasını gerdek gecesi oluncaya dek tamamlamamak gibi bir gelenek vardı. Ancak gerdek gecesinde görümcelerden biri gelini yeni yatak odasına götürürdü. Görümce bir bardak su alma bahanesiyle dışarı çıkınca görümce yerine damat odaya girerdi. Görümce de sabah, önceden yatağa yerleştirdiği beyaz bez parçasına bakıp annesine gösterirdi.

Lazi bölgesinde batıdaki daha muhafazakâr ilçelerle (Pazar, Ardeşen), doğudaki daha "aydın" ilçeler arasında çok çarpıcı bir farklılık daha vardır. Her yerde bir genç kızın kocasıyla ilk kez beraber olduğunda bâkire olması beklenirken, zamanlama konusunda farklılıklar vardır. Batıdaki ilçelerde imam nikâhı kıyılıp düğün yapıldıktan sonra çiftin ilişkisi herkesçe duyu-

---

"Türkü söyleyerek [gelinin erkek akrabaları] özel hazırlanmış balıktan tutun da mevsimi gelmeyen meyvelere dek yöreye özgü bütün yemeklerden ve yiyeceklerden istediler. Bu yiyecekleri bulmak için damadın akrabaları komşu köylere hatta İnegöl'e gitmek zorunda kaldı. Yine de gelin tarafının isteklerini yerine getiremediler, sonunda da mahcup oldular. Akşam yemeğinden sonra misafirler memnun kalırlarsa yemekleri istedikleri zaman çalan müzik eşliğinde oynarlar. Hayriye'de konuştuğum kişiler bu tören çok masraflı olduğu için ondan köyde ortaklaşa karar alarak vazgeçtiklerini söylediler" (Magnarella 1979: 50).

41 Krş. Meeker 1970: 219.

lunca çift beraber olur. Arhavi, Fındıklı ve Hopa'da çiftin beraber olması için imam nikâhı yeterlidir. Genç çift imam nikâhından sonra, belki de resmî nikâhtan aylar önce beraber olurlar. Bize birçok gelinin düğününde birkaç aylık hamile olmasının çok da seyrek rastlanır bir şey olmadığı söylendi. Çiftin cinsel beraberliği iki tarafın anne babasının rızasıyla olur. Bazı durumlarda gelin yatağını damadın annesi hazırlar, çoğu zaman çifte beraber olmaları için böyle açık bir davetiye verilmez; sadece eğer istiyorlarsa beraber olabilecekleri fırsatlar yaratılır.[42] Bazıları bu serbestliği savunurken iki aile anlaştıktan sonra genç çift arasında yaşanan buluşmaların erken bir imam nikâhını gerekli kıldığını söylüyor. Çifte artık düzenli olarak birbirlerini görme izni verildiği zaman şakalaşarak, birlikte gülüşerek, el ele tutuşarak namahrem kurallarını bozarlar. İmam nikâhı çifte cinsel ilişki de dahil her türlü yakınlığı kurma izni verir. Daha sıkı bir tavır takınılması gerektiğine dair baskılar son yıllarda artmışa benziyor ve doğu ilçelerinde yaşayan bazı insanlar bundan hoşlanmıyor. Onlara göre bu özgürlük, iki ailenin birbirine duyduğu güvenin bir göstergesidir. Doğu-batı arasındaki bu ayrımın Türk ve İslâm etkilerinin batıdaki ilçelerde daha önce yayılışına bağlı olup olmadığına karar vermek ancak başka bir çalışmanın konusu olabilir.

Eğer çift damadın anne babasının evinde yaşayacaksa gelinin kayınvalidesinin otoritesine boyun eğip bundan böyle onun yönlendirmesiyle çalışması gerekir.[43] Geline evdeki bekâr kızlarla eşit davranılması gerekir, kendi ailesini de düzenli olarak ziyaret etmesine izin verilir (ilk ziyaret düğünden sonraki üçüncü gün olur). Eğer kocaları evden uzakta çalışıyorsa, kadınların çoğu aylarca kalmak üzere anne babasının yanına

42 Cinsel yakınlık başladığında taraflardan birinin planlanan evlilikten geri adım atması düşünülemez; bu artık namus davasına yol açar, sonucu şiddet demektir. Gerçi kimse böyle bir şey olduğunu hatırlamıyor. Batı bölgelerinde nişanın bozulması bile şiddetle sonuçlanan bir namus meselesi haline getirilebilir ve bu tür durumlara daha sık rastlanır.

43 Son zamanlarda yeni bir ikamet örüntüsü gelişti. Buna göre çift kışın oturmak üzere şehirde bir ev tutar; ancak yaz aylarını köyde, damadın anne babasının evinde geçirirler.

gider. Ancak çiftin kendilerine ait bir evi varsa gelin anne babasının evine bu kadar uzun süreliğine gitmez. Çocukların doğması da bu ziyaret örüntüsünün seyrini değiştirmez. Ancak gelin anne olunca, özelikle de sağlıklı bir erkek çocuk dünyaya getirdiyse değeri birden artar. Her evliliğin nihaî amacı bir erkek çocuktur.

Çokeşli evlilikler ve boşanmalar

Şimdiye kadarki tartışmalarımız hep çiftlerin genç olduğu ve ilk kez evlendikleri beraberlikler etrafında yoğunlaştı. Evlilikle ilgili bölümün son kısmını evlilikteki hayat boyu sürecek bir beraberlik idealinin gerçekleşemediği olaylara ayırmak istiyoruz.

En çok rastlanan olaylardan biri eşlerden birinin erken ölümüdür. Genellikle dul kalan bir kadının yeniden evlenmemesi gerekir, hâlâ genç ve güzelken kocaları ölmesine rağmen ölünceye dek yalnız yaşamayı tercih eden kadınların erdemlerini yücelten hikâyeler anlatılır. Dul kalan kadınların çok az ya da hemen hemen hiç seçeneği yoktur. Bekâretini kaybettiği için dul bir kadının artık iyi bir kısmet bulması olanaksızdır. Bu nedenle dul bir kadın genellikle dul kalmış yaşlı bir erkekle, boşanmış ya da özürlü bir erkekle evlenir ya da resmî nikâhlı bir erkekle evlenerek kuma gider. Kuma gitme yoluyla gerçekleşen evliliklerin medenî kanunda yeri yoktur. Bir kadın yeniden evlenirse çocukları genellikle ölen kocasının anne babasında kalır. Özellikle görece varlıklı köylerle kasabalarda dul bir kadının çocuklarıyla birlikte kayınpederi ve kayınvalidesiyle yaşamaya devam etmesi gitgide daha olanaklı hale geliyor. Ancak bu kadınların durumu hiç de kolay değildir. Dul kadınlar evli kadınlara oranla daha çok kısıtlanırlar; çünkü her davranışları yanlış anlaşılabilir. Bir kadının da dediği gibi, "Dul bir kadın yüksek sesle konuşamaz, gülemez; çünkü başkaları onu dikkat çekmeye çalışmakla suçlayabilir. Komşularına sık sık gidemez, o zaman komşusunun kocasını çalmaya çalışıyor denebilir. Evli kızkardeşlerine sık sık giderse de onların kocalarını istiyor denebilir." Daha yoksul köylerde genç bir

dul kadın ancak yaşlandığında kendine bakmasını umduğu bir erkek çocuğu varsa ikinci kez evlilikten kaçınabilir; o zaman bile herkes dul kadına kendini maddî açıdan güvence altına alması için ikinci kez evlenmesini salık verir.

Dul bir erkek ise yeniden evlenme konusunda fazla sıkıntı çekmez (erkekler için yalnız yaşamanın acınacak bir durum olduğu düşünülür); ancak uygulamada birkaç sorunla karşılaşabilir. Eğer oğulları varsa, yeniden evlendiğinde malının dörtte biri yeni eşine gideceği için oğulları zarar görür. Eğer ikinci eşi erkek çocuk doğurursa işler iyice sarpa sarar. Yusuf, otuz beş yaşındaydı, on iki yaşındayken kendisinden daha büyük olan kuzeniyle evlenmişti. Karısının erken ölümünden önce beş çocukları olmuştu. 1992'de on sekiz yaşında olan en büyük oğlu ekonomik nedenlerden dolayı babasının ikinci kez evlenmesini önlemeye çalıştı. Yusuf da oğlunun itirazlarını haklı bularak, ataerkil düzenden kaynaklanan haklarını kullanmak yerine oğluna içinde bulunduğu durumun zorluğunu anlatmaya çalıştı. Ancak oğluna derdini bir türlü anlatamadı, ikinci kez evlenince oğluyla ilişkisi iyice bozuldu. Dul erkekler genellikle kendi yaşlarında, daha sonra çocuk istemeyecek kadınlarla evlenmeyi tercih eder. Kadın erkek eş dost ve akraba, uygun bir aday bulmak için seferber olurlar. Genellikle araya görücüler sokulur. Boşanmış erkeklerle kadınlar için de aynı süreçler geçerlidir; gerçi boşanma olayı kadına fazladan bir toplumsal leke getirir.[44]

Çok eşlilik, yani erkeğin birinci eşini boşamadan ikincisiyle hatta üçüncüsüyle evlenmesi uygulaması, geleneklerin ve dört eşe kadar almayı mubah sayan İslâm hukukunun takdiriyle hâlâ devam ediyor.[45] Bazı köylüler kocanın bütün eşlerine eşit davranması şartıyla dinin yedi eşe kadar izin verdiğini söylüyorlar. Birçok insansa uygulamada iki eşe bile eşit davranılmasının neredeyse imkânsız olduğunu kabul ediyorlar. Birçok kadın bu

44 Bkz. Ansay 1987. Türkiye'de boşanma olgusu hakkında daha ayrıntılı bir çalışma için bkz. Levine 1982; Starr 1992: 96-101.

45 Osmanlı İmparatorluğu'ndaki İslâm evlilik hukuku için bkz. Aydın, 1985. Modern Türkiye'deki İslâmî evlilikler için bkz. Güriz, 1974. Kırsal kesimde kumanın konumu için bkz. Stirling 1965: 110-11.

kurumdan nefret ediyor; çok az erkekle çok az kadın bu kurumu savunmaya hazır. Çok eşlilikten yana olanlar, çok eşliliğin fahişeliği önlediğini, tarihî olarak, sözgelimi savaştan sonra erkeklerin sayısında kadınların sayısına oranla büyük bir düşüş yaşandığı takdirde, bu uygulama sayesinde her kadının uygun bir erkeğin koruması ve denetimi altına girdiğini ileri sürüyorlar.[46] İkinci eş daha önceki durumuyla kıyaslandığında, mal devri yoluyla daha büyük bir ekonomik güvence altına girebilir (devir için artık devletin hukukî mekanizması kullanılıyor).

Çokeşli evliliklerin temel sebebi ilk eşin erkek varis doğuramamasıdır. Bu sorun çokeşliliğin dışında başka şekillerde de halledilebilir. Sözgelimi, erkek kardeşinin ya da kızkardeşinin çocuğunu evlat edinmek birçok kadın için kabul edilebilir, hatta arzu edilen bir seçenektir.[47] Ancak, böyle bir seçenek sözkonusu değilse, çokeşlilik seçeneği devreye girer, varis doğurmayı başaramayan ilk eşeyse kaderine razı olmak düşer.[48] Aşağıdaki olay Pazar'da bir boşanma davasının duruşmasında geçti. Elli yaşındaki Musa neredeyse otuz yıldır evli olduğu kırk beş yaşındaki eşi Havva'yı boşamak ister. Dördü evli beş kızları vardır. On sekiz yaşındaki bekâr en genç kız çocukları annesinin tanığıdır. Musa boşanma sebebi olarak geçimsizliği gösterir. Sorgu sırasında Musa'nın, karısının rızasını da alarak imam nikâhıyla başka bir kadınla da evlendiği anlaşılır. Aslında, oğlan doğuramayan Havva bu evliliği kendisi ayarlamıştır.[49] Musa'yla

46 McCarthy, 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Doğu Karadeniz Bölgesi'nin nüfus kayıtlarındaki incelemelerine dayanarak bu bölgedeki çokeşlilik olgusunun "dönemin göç baskılarına ve demografik yapısına çok uygun olduğu"nu ileri sürer (1979: 323).

47 Türk köylüleri genellikle bu yolu seçerler. Öbür Anadolu köylüleri gibi (krş. Stirling 1965: 42), çoğu kimse evlat edinme olayını nüfusa kaydettirme zahmetine katlanmaz. Biyolojik anne baba, çocuklarını verip bir evliliği kurtararak, akrabaları birbirlerine yaklaştırarak, aynı zamanda kendi çocuklarına mirastan düşen payı artırarak sevap işlediklerine inanırlar.

48 Çokeşliliğin kadınlar için yarattığı "ihtilaf ve güvencesizlik" için bkz. Mansur Coşar (1978: 127).

49 İlk eşlerden bazıları, haneye katılacak yeni kadının çalışkan olmasını ve/veya bir çocuk doğurmaktan başka bir amaçla alınmaması için fiziksel ya da sosyal bir yetersizliğinin olmasını garantilemek amacıyla kuma seçimini etkilemeyi deneyebilirler.

ikinci eşi evin bir bölümünde yaşarken Havva'yla en küçük kızı da evin öbür bölümünde yaşamaya başlarlar. Musa karısıyla uyumayı bırakır, kızı istedikçe ona küçük miktarlarda para vermesine rağmen Havva'ya artık para da vermez. Musa'nın bu tutumu, bütün eşlere her bakımdan eşit davranılması gerektiğini emreden İslâm hukukuna da aykırıdır. Musa çay bahçelerinin bir bölümünü Havva'nın üstüne geçirse de Havva mahkemede oradan kazandığı paranın geçinmeye yetmediğini söyler. Karı-koca ve iki kadın arasındaki geçimsizlik nedeniyle boşanma gerçekleşir. Ancak Havva'ya Musa'nın arazilerinden ya da malından başka bir bölüm düşmez. Hâkim, Havva'ya ikinci eşe, çokeşliliğe kendisinin razı olduğunu, dolayısıyla kendi kaderini kendi elleriyle çizdiğini söyler. Ancak hâkim, halkın düşünme tarzını şekillendiren geleneksel hukuka göre Havva'nın başka türlü davranmasının ona ne gibi zorluklar açacağını hesaba katmaz. Havva hâkimin kararıyla iyice zor duruma düşer, Musa'nın kendisine devrettiği toprak Havva'da kalsa da Musa'nın evinde yaşama hakkını yitirir, dolayısıyla erkek kardeşinin de eşiyle birlikte yaşadığı anne babasının evine dönmek zorunda kalır.

Başka bir olayda yedi kız çocuğu dünyaya getirdikten sonra ilk eş sakat kalmıştır, hiç erkek çocuğu olmamıştır. Kocası üstüne kuma getirdikten sonra kadın mütevazı bir miktar karşılığında kocasından boşanmayı kabul ederek, İstanbul'a gidip kızıyla yaşamaya başlar. Köyde kalan kumasıysa ancak iki erkek çocuk doğurduktan sonra adamın hukukî karısı olur. Yirmi yıllık evlilikten sonra üzerine kuma getiren kocasını boşayan bir kadınsa en sonunda başka bir eve kuma gitti. Küçük bir fiziksel sakatlığı olan bir kumaysa iki erkek iki kız çocuk doğurarak, eşinin ilk, yani hukukî karısıyla bir çatı altında hiçbir sorun çıkmaksızın yaşayıp gitti. Başka bir durumda ise, iki kuma iyi anlaşınca kumanın yeğeniyle ilk eşin kızı evlendirilerek akraba oldular.

Kumalara şehirde rastlamak pek mümkün değildir. Almanya'ya göç ettikten sonra Pazar'a dönen kırk sekiz yaşındaki bir işçi bu seferki karısı kendisine bir erkek doğurur umuduyla

yeniden evlenir. İkinci eşinin üstüne daire alarak ona maddî güvence de sağlar. Ancak birkaç yıl sonra ikinci eşi hiç çocuk doğurmayınca, Almanya'da kalmış olan ilk karısıyla yeniden birleşir. Almanya'ya gidip de ikinci bir kadınla evlenen erkekler genellikle ayıplanır; ancak eşlerinden uzun süre ayrı kalan erkeklere acıyanlar da vardır.[50]

İkinci evliliklerin oranını belirlemek hukukî olmadıkları için bir hayli zor. Ziyaret ettiğimiz köylerin birçoğunda bir ya da iki evde kuma vardı ya da geçmişte olmuştu. Bilgi verenler tipik bir kumanın bir şekilde bir kusurunun olması, sözgelimi fiziksel bir sorununun, hafif bir zihinsel hastalığının, nişan bozma ya da evlilikten önce bekâretinin bozulması gibi nedenlerle namusuna leke sürülmüş olmasının gerektiğini söylediler. Kumaların bazıları yarıcıların büyük ailelerinden, daha çok küçükken alınırlar. Fakir bir adam bunu, kızının geleceğini güvence altına almanın en iyi yolu olarak görür; hatta bunun, kendisi ve ailenin öbür üyeleri için yararlı toplumsal ilişkilere neden olacağını umar.[51] İkinci eş de kaçırılabilir. Kız adamla kendi de kaçmış olabilir, babası izin de vermiş olabilir; ancak evlilik gerçekleştiği zaman reşit değilse ilk eşin kocasını, reşit olmayan genç kıza tecavüz etmekten ihbar etme hakkı vardır. Tabii böyle bir ihbar durumunda koca doğrudan hapse girer. Ancak kadınların çoğu böyle bir hakkı olduğunu bilmiyor. İstatistikî veri yok; ancak Pazar'da bir hâkim sadece imam nikâhıyla evlenenlerin oranının ilçedeki bütün evliliklerin % 10'u olduğunu ileri sürmüştü. Başka yetkililerse bunun biraz abartılı olduğunu söylediler.

Türkiye'nin geri kalanında olduğu gibi Lazistan'da da boşanma oranı geçmişte düşüktü; (Rus pazarları olgusu nedeniyle son zamanlarda boşanma oranlarında bir artış olduğu söy-

---

50 Genellikle taraflardan biri ya da ikisi de çok küçük olduğu için göçmenlerin *ilk* evlilikleri kayıtlı olmaz. Böyle durumlarda, hukukî eş olarak adamın bölge dışından evlendiği ikinci karısının hakkı vardır, teknik olarak da ilk eş kuma konumuna düşer.

51 Yarıcıların sayısı, doğu ilçelerinde daha fazla olmasına rağmen yörede sürekli oturanların karıştıkları kuma ilişkilerinin Lazistan'ın batısında daha yaygın olduğu izlenimini edindik.

lense de) hâlâ da düşüktür.[52] Geçmişte, evlenmek için İslâm hukukunun prosedürüne uymak yeterliydi; İslâm hukukuna göre erkeğin sadece talak yoluyla karısını boşama hakkı vardır; ancak bu uygulama, son elli yılda ortadan kayboldu.[53] Kumanın uygun olup olmadığını bir yana bırakırsak, birçok erkeğin hukukî olarak boşanmayı tercih etmemesinin nedeni ekonomiktir. Çünkü boşadıkları eşlerine nafaka ödemek zorunda kalabilirler, bu da eğer çiftin çocukları varsa önemli bir paradır. Erkekler ayrıca eski eşlerinin çocuklarının vesayetini almasından da korkarlar. Uygulamada da kadınlar kocalarını dava etmemeleri için baskı altında tutulurlar. Mahkemeye başvursalar bile kocalarının toprakları hiç dikkate alınmadan, sadece bir miktar paraya anlaşmaları için baskı altında tutulurlar. Bu sefer de geleneksel hukuk, toprakların da bölüşüme katılmasını emreden seküler hukuk düzenine de İslâm hukukuna da üstün gelir. Kadının kocasıyla yaşadığı evi alması pek olası değildir; ya anne babasının evine döner, ya da başka bir erkek akrabasının veya evli bir çocuğunun yanına yerleşir.

Küçük çocuklar genellikle annede kalırken, anne de büyük olasılıkla büyük çocuklarının kocasında ya da kocasının ailesinde kalmasını ister, mahkeme de hep bu isteğe uyar. Çocukları olan boşanmış bir kadının yeniden evlenme şansı çok azdır. Ancak, başka stratejilerin izlenmesi de mümkündür. Gurbette çalışan kocasınca başka bir kadın için terk edilen otuz beş yaşındaki bir kadın, iki kızını da alıp babasının evine döndü. Çay toplamada onlara yardım ederek gelirden kendi payına düşeni aldı. Kızları eğitimlerini tamamlayıp evlenene kadar ne kocasından boşandı ne de yeniden evlendi. Kadına göre bu davranışı hem saygıdeğer hem de aklı başında bir davranıştı, hem de hukukî olarak boşanana dek kocası öbür kadınla yaşa-

52 Türkiye, 1976 Ham Boşanma Oranı'na göre binde 0.35'lik oranla Akdeniz ülkeleri içerisinde boşanma oranı en düşük ülkedir (Levine 1982: 325). 1990 yılı geldiğinde millî oran 0.92'ye çıkmıştı; ancak Rize ve Karadeniz'deki oran 0.33-0.34 olarak kalmıştır.

53 Bu tarz boşanmalar konusunda, İslâm hukukunun şartları için bkz. Aydın 1985: 113-14.

mak zorunda kaldığı, o kadına resmî nikâh da yapamadığı için ondan intikamını da almıştı. Bu arada kocası, hem ilk eşine hem de çocuklarına para vermek zorunda kaldı.

İlçe mahkemelerindeki dava dosyaları insanları boşanmaya iten nedenler hakkında ipuçlarıyla doludur.[54] Davaların çoğunluğunda (% 55'inde) davalılar kadınlardır.[55] İncelediğimiz davaların % 58'i boşanmayla sonuçlandı, % 20'si reddedildi, geri kalan davalar ise ya geçersiz kılındı, ya davacı şikâyetini geri çekti, ya da hâlâ sürmekte. Türkiye'nin geri kalanında da olduğu gibi Lazistan'da dört temel boşanma sebebi şunlardır: geçimsizlik, zina, terk ve "diğer" kategorisi altında toplanan nedenler.[56] Geçimsizlik, gerçek boşanma nedeni çocuğun olmaması iken çoğu zaman gerçek nedeni gizlemek üzere kullanılan bir sözcüktür. Ulusal istatistiklere göre boşanmaların çoğu çocuksuz çiftler arasında gerçekleşiyor.[57] Pazar'daki boşanma oranları düşüktür, davaların % 3.6'sında da erkek, boşanma nedeninin *erkek* çocukları olmaması olduğunu açıkça belirtir. İncelediğimiz davaların % 17'sinde davayı kocaları kuma getirdiği için kadınlar açmıştır. % 11'inde ise davayı, uzak bir şehirde ya da Almanya'da başkasıyla evlenen ya da birlikte yaşayan kocalarından boşanma talebiyle ya da nafaka talebiyle kadınlar açmıştır.

Boşanma davalarının temelindeyse giderek daha çok kadının katlanmak istemediği koşullar ve pratikler yatmaktadır. İncelediğimiz davaların % 15'inde kadınlar kocalarının ailele-

---

54 Bu bölüm Pazar ilçesindeki 1989 ile 1991 yılları arasında yaptığımız, 137 boşanma davası dosyasını ve 17 ilgili hukukî dosyayı kapsayan araştırmaya dayanmaktadır. İncelediğimiz davaların hepsi boşanmayla sonuçlanmamıştır. Bazı durumlarda dava düşmüş, çift barışmıştır. Bazı durumlarda da çift duruşmaya gelmediği için dava düşmüştür. Bir önceki bölümde anlattığımız miras davalarında olduğu gibi mahkemeler genellikle gayriresmî bir çözüme giden süreci hızlandırmak için kullanılırlar. Davaların çoğunda birden fazla boşanma nedeni zikredilir, dolayısıyla ileri sürülen sebepler % 100'ü bulur.

55 Krş. Starr (sözgelimi 1992: 92). Starr batı Anadolu'da yaptığı çalışmalara dayanarak 50'li yıllardan itibaren kadınların kendi haklarını güvence altına almak için boşanma davaları da dahil, hukukî sistemi daha çok kullandıklarını ileri sürer.

56 *Boşanma İstatistikleri* 1990: Tablo 1.

57 *Boşanma İstatistikleri* 1990: Tablo 2.

riyle yaşamaktan kaynaklanan zorluklardan, "huzursuzluk"tan şikâyet etmiştir. Aile bireylerinin bir arada oturduğu evlerde genellikle gelin, kocanın anne babasıyla ve evlenmemiş kardeşleriyle birlikte yaşar. Bazı davalarda davacı, kocasından çok kocasının ailesinden ayrılmak ister. Böyle davaların bazılarında mahkemece, davalıdan boşanma kararı verilmeden önce, ekonomik anlamda sömürüldüğüne ya da kötü muamele gördüğüne dair kanıt istenir.

Kadınların açtığı davaların % 20'den fazlasında dava sebebi olarak kocanın kumarı ve/veya içkisi ve genellikle bunlara bağlı olarak aile içi şiddet ve anneyle çocuklara bakmayışı gösterilmiştir. İflah olmaz kumarcı bir koca, karısının, hem geleneksel hukuka göre hem de devlet mahkemesine göre kendine ait malı olan altınlarını bile kumarda harcayabilir. Bu durum da geçimsizlik ya da şiddetli geçimsizlik sınıfına girer.

Erkeklerin açtıkları davalarda da aynı şikâyetler sıralanmıştır. Burada geçimsizlik, "kadınlık görevini yapmamış / kadınlık vazifelerini yerine getirmez" anlamına gelir; erkeklerin açtığı davaların % 13'ü bu nedene dayanmaktadır. Bunun yanı sıra ayrıca annenin çocukları ihmal ettiği de iddia edilmiştir. Kadının kocasından izin almadan evinden çıkması veya "kocasının mahzurlu bulduğu yerlere izin almadan gitmesi" de davaların % 9'unda şikâyet sebebidir. Davaların % 5'inde de hem kadınlar hem de erkekler dava nedeni olarak "kötü hakaretler"e maruz kaldıklarını belirtmiştir. Kadınlar çoğunlukla aile sırları hakkında dedikodu yapmakla suçlanmıştır. Erkeklerin açtığı birkaç davada da kocanın çoktan bir kuma aldığı ortaya çıkmıştır.

Eğer bir kadın kocasının evini terk eder, giderken de altınlarını alırsa, bu artık eve geri dönmeyeceği anlamına gelir. Böyle bir durumda koca mahkemeye başvurarak karısına eve dönmesi için ihtar çekebilir (erkeklerin açtığı davaların % 4'ü bu gruptandır). Koca ayrıca başka yolları deneyerek karısıyla barışmaya çalışabilir. Sözgelimi gidip karısını kendisi getirebileceği gibi, başka birinden, örneğin muhtardan, imamdan ya da köyde sözü geçen birisinden gidip karısıyla anlaşmasını isteyebilir. Geleneksel pratiklere göre kadın evi terk ettikten sonra

kocasından böyle girişimler bekler; boşanma davalarının bazılarında da kadınlar kocalarının barışmak için hiç çaba harcamadığından şikâyet etmiştir.

Hemen hemen yarısı birbiriyle evli kuzenlerin açtığı davaların % 20'sinde aile baskısı nedeniyle görücü usulü evlenme, çiftler arasındaki geçimsizliğin nedeni olarak gösterilmiştir. Davaların % 3'ünde kadınlar da erkekler de evlenmeden önce eşlerinin ciddi bir fiziksel ya da zihinsel rahatsızlığı olduğunu bilmediklerini belirtmiştir.

Hem kadın hem de erkek, zina nedeniyle boşanma davası açabilir. Kanunlara göre, kocası İslâm hukukuna göre ikinci biriyle evlenen kadın kocasını zina yapmakla suçlayabilir. Koca, mahalle dedikodularını bahane ederek dava açabilir. Eğer koca, karısının yabancı bir erkekle yalnız başına bir iki dakika geçirdiğini kanıtlayacak iki tanık bulabilirse kocanın büyük olasılıkla davayı kazanacağı söylenir. Ancak incelediğimiz davalarda sadece beş erkek karısını, iki kadın da kocasını zinayla suçlamıştır. Eşlerden birini zinayla suçlama oranının bu kadar düşük olmasının nedeni kısmen zinanın Türkiye'de cezaî bir suç sayılması ve suçlunun altı aya kadar hapse mahkûm olma olasılığının bulunmasıdır. Uygulamada ise, eğer zinayla birlikte ağırlaştırıcı başka bir suç daha işlenmemişse genellikle suçluya, zarar gören tarafa tazminat ödeme ya da para cezası verilir. Ancak zina olaylarının birçoğu asla boşanma davasına dönüşmez. Zina suçu bir namus meselesi olduğu için vahşi bir ölüme, dolayısıyla ceza davasına yol açar. Mahkemeler namus kodlarına karşı duyarlı olduğu için genellikle mümkün olduğunca hapis cezası yerine para cezası verirler.

Bazı davalarda hukukî bir evlilik anlaşması olmasa bile mahkeme zor durumda olan bir kadın adına hareket edebilir. Fatma (d. 1959) kuzeni Zafer'le (d. 1958) daha henüz hukuken evlenme yaşına gelmedikleri bir yaşta, 1974 senesinde sadece imam nikâhıyla evlenir, dolayısıyla teknik olarak boşanma davası açmaya hakkı yoktur. Üç erkek çocukları olur; ancak Fatma Zafer'i üçüncü çocukları olduktan sonra evi ihmal etmekle, sürekli küfürler savurmakla ve şiddete başvurmakla suçlar.

Sonra Zafer en büyük oğullarını alarak İstanbul'a taşınır, orada başka bir kadınla nişanlanır. Fatma iki çocukla beş parasız ortada kalır. Fatma'nın ailesinin de maddî durumu iyi olmadığı için, Zafer'in ailesinin dönüm dönüm çay bahçeleri dururken, Fatma başkalarının çay bahçelerinde yarıcı olarak çalışmak zorunda kalır. Devletin gözünde evliliklerinin bir hükmü olmasa da Fatma Zafer'den önemli bir tazminat kazanır.

Bu bölümde anlattığımız olayların çoğu istisnaî olaylardır; ancak bu olayların bütününde gördüğümüz atmosfer mahkemelere yansımasa da hemen hemen bütün evliliklerde böylesi bir atmosfer hâkimdir. Yani, bölgenin bu batı kesiminde toplumsal hayatın temelinde ataerkil ideallerle pratikler güçlerini olduğu gibi korurlar. Erkeklerin, özellikle de zenginlerse boşanmadan sonra "hata"larına bakılmaksızın yeniden evlenme olasılıkları son derece fazladır. Kocası tarafından horlanan ya da aldatılan kadın babasının evine dönebilir; ancak baba evi de güvence sayılmaz; çünkü maddî olanaksızlıklar nedeniyle anne babalar kızlarının geri dönüşünü hoş karşılamayabilirler. Kızlarını kabul etseler bile bu, ancak onu alacak birine gitmeden önce geçici bir süre içindir. Çocukların vesayetinde olduğu gibi, malın denetiminde de bütün kartlar kadının aleyhinedir. Devletin hukukî kodları ne derse desin, kadının kendi öz ailesi bile ona arka çıkıp bir vatandaş olarak haklarını aramasına yardım edeceğine, geçerli olan ataerkil baskılara göre hareket eder.

7. İslâm

Değişen dinî canlılık

Son iki bölümde dikkatlerimizi genel olarak kamu alanıyla ilişkilendirilen meselerden uzaklaştırarak ailevî, kişisel ve kesinlikle özel meseleler üzerinde yoğunlaştırdık. Toplumsal kimliklerin şekillenmesinde kamusal olanla özel olan iç içe geçmiştir, şimdi dini incelediğimizde, bu önermenin doğruluğunu daha da iyi görüyoruz. İslâm modern zamanlarda öbür dinlerin kaderini paylaşmamada son derece başarılı olmuştur. Hıristiyan toplumlarının çoğunda aşırı boyutta bir sekülerleşme ya da inançla dünyaya ait pratik meseleleri ayıran bir bölmelenme yaşanmasına rağmen İslâm, mensuplarının üzerinde kapsayıcı etkisini sürdürmüştür. Bu yüzden, bazı antropologların İslâm'ı "yerel bir model"in temeli, ya da her şeyi kapsayan ataerkil ideolojinin temel kaynağı olarak görmeleri şaşırtıcı değildir.[1] Bazıları da "ortodoks" öğretiler ve teoloji ile popüler inançlar ve pratikler arasındaki ayrıma dikkat çekerler. İslâm'ın her yerde evrensel okur-yazarlık, güçlü ulusal kimlikler, yüksek göç oranı ve tüketimci küreselleşme gibi olgu-

1 Delaney 1991.

lardan hem etkilendiğini hem de bu olguları etkilediğini gösterirler.[2]

75 yıllık Kemalist laiklik geçmişine rağmen Türkiye'de İslâm'ın hâlâ canlılığını koruyor olması birçok akademisyenin ilgisini çekmiştir.[3] Lazistan'da yaşayanlar, bütün ülkede yaşayan egemen topluluk gibi Sünni Müslüman olmasına rağmen İslâm'ın yerel algılanış biçimleri ile dinin modern hayatları ne ölçüde etkilediği, bölge içerisinde önemli farklılıklar gösterir. Lazistan'ın en büyük şehri olan Rize'de Anavatan Partisi'nin ana rakibi dinci partidir. İslâm sokaklarda görülebilir bir olgudur. Çok az kadın başörtüsüz sokağa çıkar, gözle görülebilir bir azınlık da çarşaf giyer.[4] Son dönemlerde hem burada hem de birçok küçük ilçede yeni bir sürü büyük cami inşa edildi. Ticarî tesislerde de dinî yazılar açıkça sergilenir. 1983'te Ramazan ayında elli bin kişilik bir şehirde oruç zamanı tek bir açık lokanta bulmak mümkün değildi. Bu nedenlerden ötürü, daha araştırmamızın başında bölgede dinin önemi kafalarımıza kazındı.

Rize'de durum buyken, Rize'den Sümer kasabasına gidip de orada bazı kişilerin oruç tutmadığını görünce doğal olarak şaşırdık. Oruç tutanların bazıları da bunu ya "toplumsal nedenlere" bağladılar ya da yılda bir ay oruç tutmanın vücut için sağlıklı olduğu "bilimsel olarak kanıtlandığı" için oruç tuttuklarını söylediler.[5] Büyüklük olarak ortalamanın üstünde olmasına rağmen bu kasabanın 1983'te bir imamı yoktu. Biz merkezî mahallede en büyük camiye yakın kalıyorduk; ancak ezan okuyacak müezzin bile yoktu. İnsanların söylediğine göre bu durumun nedeni yöre halkının yetkililer üzerinde yeterince baskı kuramayışıydı. Fındıklı ilçesinde din eğitimine pek önem veril-

2 Bkz. Eickelman 1998. Ayrıca bkz. Ahmed 1992, Ahmed ve Donnan 1994, Türkiye için Tapper 1991a.

3 Cumhuriyet Türkiyesi'nde dinin rolüne ilişkin en ufuk açıcı değerlendirmeleri Şerif Mardin yapmıştır. Bkz. özellikle Mardin 1989. Bu bölümde ele aldığımız konuların birçoğuna Richard Tapper'la (1991b) Shankland'ın (1999a) yayıma hazırladığı derlemelerde değinilmiştir. Türk politikasında dinin rolünü Toprak incelemiştir (1981a, 1990).

4 Çeşitli örtünme biçimleri konusunda bkz. Özdalga 1998: xiii-xvii.

5 Krş. Tapper ve Tapper 1987b: 65.

mediği ve yazın Kuran kursuna giden çocukların sayısı da çok az olduğu için gönderilecek imam dışarıdan birisi olacaktı. Kısacası, tanıdığımız ailelerden bazıları oruç tutup namaz kıldığı halde, Türkiye'ye gelmeden önceki okumalarımızın ve Türkiye'nin başka yerlerinde edindiğimiz izlenimlerin aksine din, topluluk içindeki temel güç gibi görünmüyordu.

90'lı yıllardaki saha çalışmalarımız "Lazistan'da din" şeklinde genellemeler yapma çabamızı terk etmemize yol açtı. Rize'yle Sümer arasındaki Pazar'da kaldığımız yerden bakınca bu sefer de dinin gücünden etkilendik. Ancak birkaç yerde radikal İslâm'ın belli bir türünün günlük hayata geçirildiğini gördük, bu olguyu aşağıda ayrıntılarıyla tartışacağız. Baktığımız her yerde dinin, bireysel hayatları ve toplumsal ilişkileri şekillendirmede önemli bir güç olduğunu gördük. Bütün bölgede yeni camilerle İmam Hatip Liseleri yapılıyordu. Bu inşaatlar, seküler alanda göremediğimiz "sivil toplum"un vasıtaları olan vakıf ve dernek denen yerel kuruluşlarca finanse ediliyordu. 90'lı yıllara gelindiğinde Sümer'de ikamet eden bir imam vardı, yeni camiler de yapılmaya başlanmıştı. Ancak batıdaki ilçelerle karşılaştırıldığında doğudaki ilçelerde dinî bağlılık bu kadar kuvvetli değildi. Din konusunda çizebildiğimiz sınırlar bir önceki bölümde Ardeşen'le Fındıklı arasına çizdiğimiz sınırlara tekabül eder. Batıya gidildikçe dinî muhafazakârlığa, hatta, orada yaşayanların da teyit ettiği, kadınların giysilerinde ve Kuran kurslarında da gözlemlediğimiz gibi köktendinciliğe eğilim gösterilirken, daha doğuda Kemalist-ler'in, dinin, Batı Avrupa'nın sanayileşmiş ülkelerinde oynadığı role benzer bir şekilde az olduğu bir toplumu şekillendirebildiklerini söyleyebiliriz.

Bölgede din konusundaki bu çeşitlilikler belki de daha eski farklılıkları yansıtır; ancak dinî değişim süreçlerini yeniden ortaya koymak çok zordur. Laziler 17. yüzyılda tam olarak İslâmiyet'e geçmeden önce Hıristiyandılar. 19. yüzyılda bu geçmişleri kolektif belleklerinden silinmiştir. Lazilerin dine karşı tavırları gezi kitaplarında tutarsız bir şekilde temsil edilir. 1834'te Eli Smith şöyle yazıyordu: "Meyveler arasında en kö-

tüsü *cheraz* (kiraz), Müslümanlar arasında en kötüsü Laz."[6] Bölgede aynı zamanda tarikat fanatikliği de yaygındı.[7] Bugün de aynı çelişkiler mevcuttur. Rizeli bir entelektüel Ramazan ayının bölgede uygun bir biçimde geçirilmediğini belirterek Lazilerin dine bağlılıklarını eleştirir.[8] Hemşinliler de Lazların samimiyetsiz, güvenilmez Müslümanlar olduklarını belirtmek için "Lazdan evliya, sokma avluya" derler.

Atatürk Cumhuriyeti'nde "laiklik", Cumhuriyet'in temel ilkelerinden biri olarak benimsenmiş ve devletin din işlerini düzenlemesi olarak algılanmıştır. Ankara'daki Diyanet'ten sorumlu Devlet Bakanlığı din adamlarının eğitiminden, aynı memurların görevlerine atanması gibi, din adamlarının da camilere atanmasından sorumludur.[9] Seküler alandaki memurlar gibi, imamlar da kadroludur, devletten maaş alırlar ve yirmi beş yıl hizmetten sonra emekliye ayrılıp emekli maaşı almaya başlarlar. Her ilçede resmî din işlerinin yerel organı olan müftülük bulunur.[10] Bu sistem bütün Lazistan'da uygulanır; ancak devletin arzu ettiği gibi dinî hayatın sadece özel alanla sınırlı kalması sağlanamamıştır. Fındıklı ve Arhavi gibi devletin amaçlarının tam anlamıyla gerçekleştirildiği yerlerde bile insanların hayatında İslâm'ın oynadığı rolü küçümsememek gerekir. İlk önce İslâm'ın bütün bölgede önemli gibi görünen ortak noktalarını inceleyeceğiz, daha sonra da batı bölgelerinde son zamanlarda görülen gelişmeleri ele alacağız.

6 E. Smith ve H.G.O. Dwight (*Missionary Researches in Armenia*'dan, Londra 1834, 1834; aktaran Toumarkine 1995: 48). Her zaman olduğu gibi, yazarların Laz sözcüğünü etnik anlamda mı (Lazi) yoksa bölgedeki kullanışa yakın daha geniş bir anlamda mı kullandıklarına karar vermek zordur.

7 Toumarkine 1995: 48.

8 "Ramazan Lazistan üzerinden uçar" dedi.

9 Bkz. Shankland 1999a. Bütün tarihî arkaplan için bkz. Berkes 1964.

10 1992'de Pazar'daki müftü ilçedeki 70 camiden sorumluydu. Bunun dışında ilçede sürekli işleyen, ikisi Sinanköyü'nde (biri erkek, öbürü kız öğrenciler için), öbürü Melyat köyünde (sadece erkek öğrenciler için) olmak üzere üç tane Kuran kursu vardı. Bu Kuran kurslarında verilen eğitim *kadrolu hoca* olmak için yeterli değildi. 1965'ten beri kadrolu hoca olmak için en azından lise mezunu olmak gerekiyor. 25 kişilik bir kız sınıfı olmak üzere, yaklaşık 250 öğrencisi olan, Pazar'da yeni açılan İmam Hatip Lisesi'nden mezun olanlar da hoca olabiliyor.

Dinin, her günkü kişisel ve toplumsal mevcudiyet üzerinde etkisi vardır. Bu bölümde anlatacaklarımız ne kitaplardan ne de teolojiden alınmıştır; gözlemlerimize ve oralıların bize anlattıklarına dayanır. Bu yerel bilgi, parçalı ve olumsaldır. Dinî bilgi insanlara bütünlüklü bir dünya görüşü sunuyormuş gibi görünse de genellikle hem halk arasında yaygın, kökenleri yerel olan fikirlerden hem de camilerde ve Kuran kurslarında anlatılan ortodoks öğretilerden beslenir.

Namaz, kadın olsun erkek olsun, Ortodoks Müslüman olan herkese farzdır. Bütün yıl boyunca sadece erkekler her Cuma bir araya gelerek Cuma namazı kılarlar. Başka zamanlarda da tek başlarına giderek camide namaz kılabilirler. Namazı evde de kılabilirler. Mevlud* dışında kadınlar (bir de Ramazan ayı boyunca bir araya gelip teravih namazı kılan şehirli kadınlar dışında) namazlarını evde tek başlarına kılarlar. Kocalarıyla aynı zamanda namaz kılsalar bile onlardan ayrı kılarlar. Günlük din pratiklerinde büyük çeşitlilikler görülür. Pazar'da hem şehirli hem de kırsal alanda yaşayan "kapalı" gezen kadınlar kesinlikle namazlarını düzenli kılarlar. Eğer "dine bağlı" bir kadın, sözgelimi iş yüzünden namazını kaçırırsa akşam namazından sonra kaçırdığı namazları "kaza" eder.

Lazistan'da Ramazan ayı boyunca İslâm'ın toplumsal etkisi her yere nüfuz etmiş durumdadır.[11] Ramazan, oruç tutma ya da tutmama nedeni ne olursa olsun tutanı da tutmayanı da etkiler. Hem şehirde hem de kırsal alanlarda insanların çoğu bütün gün oruç tutar. 1983'te hamileliğinin son aylarındaki kadınlar hâlâ çay bahçelerinde ağır işlerde çalışıyorlar, uzun sı-

(*) Yazarlar özgün metinde, bugün kullanılan "mevlit" sözcüğü yerine, "mevlud"u tercih ettiği için, onların bu tercihine saygı duyularak çeviri metinde de "mevlud" kullanılmıştır - ç.n.

11 Kelime-i şehadet getirmek, bir de Ramazan ayı boyunca oruç tutmak Müslüman olmak için yeterli en az koşulları yerine getirmiş olmak anlamına gelir. Namaz, zekat ve Mekke'ye hacca gitmek de önem sırasına göre kelime-i şehadetle oruçtan sonra gelir (Mekke'ye hacca gitmek sadece maddî durumu yerinde olanlara farzdır).

cak yaz günlerinde bir bardak su bile içemiyorlardı. Kadınlardan bazıları, yöredeki sağlık memurlarının hamile kadınlara orucun farz olmadığını söylemelerine rağmen aile üyelerinden, özellikle de kayınvalidelerinden korktuklarını söylüyorlardı. Bazı durumlarda aile üyeleri bile orucun hamile kadınlara farz olmadığını söylediği halde oruç tutmaya devam edenler oluyordu.[12] Âdet gördükleri dönemde oruç tutmayan kadınlar (bu dönemde oruç tutmak yasaktır) kaçırdıkları orucu Ramazan ayı sona erdikten sonra telafi ederler. Müftünün tahminlerine göre Pazar'da 1992 yılında erkeklerin % 80'i oruç tutarken kadınların % 90'ı oruç tutuyordu. Vakti olanlar Ramazan ayında zamanlarının büyük bölümünü ibadetle geçirirler. Erkekler camiye daha çok gider; kadınlar, özellikle de yöre esnafının ve tüccarlarının kızlarıyla eşleri, iyice örtünerek, bazıları çarşaf giyerek teravihe giderler.[13] Teravihe gitmeyen bazı dinine bağlı kadınlarsa kendilerini, camiye girip çıkarken erkeklerle karşılaşabileceklerini, bunun da iffet kodlarını bozacağını söyleyerek haklı çıkarırlar. Birçok kadın camiye gitmenin övülmeye değer bir davranış olduğuna inanır. İmamın talimatlarını büyük bir dikkatle yerine getirirler. Teravih namazı yirmi rekat olduğu için en az bir saat sürer; teravihten sonra kadınlar gruplar halinde erkek akrabalarının eşliğinde eve dönerler.

Sosyete kadınları camiye gitmezler; evlerinde arkadaşlarının, akrabalarının hayrına mukabele düzenlerler, genellikle mukabeleyi Kuran kursunu yeni bitirmiş olan genç bir imam okur. Bu kadınlar dindar görünmek için ellerinden gelen her şeyi yaparlar. Ramazan ayı boyunca toplumsallaşma işini iftarda evde

---

12 Genellikle hamileler de dahil hastalar, çok yaşlılar, çocuklar ve yolculara oruç farz değildir. Ancak yine de bazı aileler birkaç günlüğüne de olsa oruç tutan çocuklarıyla övünürler.

13 Teravih, Ramazan ayına özgü, akşam namazından sonra yerine getirilen bir ibadettir. Kırsal alanda yaşayan kadınlar Ramazan ayında bile camiye gitmezler. Şehirde de kadınlar arasında sadece çok dindar bir azınlık camiye gider. Camide kadınlar bölümü ana bölümden, sadece bir perdeyle değil, aynı zamanda bir duvarla da ayrılmıştır. Kadınlar ayrı bir kapıdan girip hocanın sesini hoparlörden dinlerler.



***Resim 7.1.** Kurban Bayramı; yedi aile bir inek kesmiş, eti eşit parçalara bölüştürüyorlar.*

ailece oruç bozulduktan sonraya bırakırlar. İnsanlarla biraraya geldiklerinde oruç tutmanın zorlukları konusunda dertleşirler. Bazıları Ramazan ayı boyunca hiç kumar oynamaz.

Ramazan ayında ibadet dışında, sözgelimi sadece bu ayda çıkan Ramazan pidesi gibi başka şeylerle de özel bir atmosfer yaratılır. Müzik ve video dükkânlarında yılın geri kalanında satılan bazı kalemler raflardan indirilir. Kahvelerle lokantalar dışında bazı küçük dükkânlar da bir ay boyunca kapalı kalır. Dükkân sahipleri, özellikle de işleri iyi durumda olanlar, fakirlere yardım etmek, camiye ya da Kuran kursuna bağış gibi yollarla hayır işlemek zorunda kalırlar. Dinci parti genellikle ulusal ve uluslararası davalar için bağış toplar, örneğin 1992 yılında komşu Azerbaycan'daki savaş yaralarını sarmak için yardım istediler.

Ramazan gibi devletin resmî tatil ilan ederek kabul ettiği öbür dinî bayram da Kurban bayramıdır. Bu bayramın dinî önemi Ramazan kadar çok belli edilmez; Kurban'da oruç ya da topluluk halinde namaz kılma gibi âdetler yoktur. Dinî yü-

kümlülükler kimi zaman beklenmeyen biçimlerde rasyonelleştirilir; sözgelimi Kurban bayramı örneğinde yetkililer her yıl bir hayvan kestiklerini; çünkü bunun "eski bir Türk geleneği" olduğunu söylerler. Kurban kesen ailelerin çoğu (kırsal alanlarda büyük çoğunluk kurban keser) kesim sırasında İslâmî kuralların yerine getirilmesine büyük özen gösterirler, ayrıca en azından kurban kesmenin ne demek olduğuna ilişkin bir fikirleri vardır.[14] Genellikle koyun kesilir; ancak birkaç aile bir araya gelip (ideali yedi ailedir) bir inek de kesebilirler. En az 80 gram altını olan bir kadın yalnızca kendi adına kurban kesebilir. Et, tartılarak kurbana katılanlar arasında eşit bir şekilde bölüştürülür. Kurban kesemeyecek kadar fakir olan ailelere komşuları ya da akrabaları et verir. Şehirde et, kendileri de kurban kesmiş olsa da komşulara da gönderilir. Komşulara kurban eti gönderme son zamanlarda gelişen bir âdettir, kişi böylece komşusuyla iyi anlaştığını göstermiş olur. Kurban kesiminden sonra kurban derilerinin çoğu camilere bağışlanır, böylece ulvi bir amaca hizmet edilmiş olur. Seküler yetkililer derilerin devlet kurumlarına bağışlanması için halkı teşvik eder, 1992'de derilerin Türk Hava Kurumu'na verilmesi istenmişti.[15]

Hem Ramazan'da hem de Kurban'da aileler zekat verirler. Aile reisi, ailenin büyüklüğüne göre bayramdan iki üç gün önce bağış yapar, gerçi bu süre değişebilir. Sözgelimi üç çocuğu olan Fuat çalıştığı çay fabrikasının yanındaki Kuran kursuna 50.000 TL (her bir aile üyesi için 10.000 TL) bağışta bulundu. Çok fakir ailelere bir kilo şeker, ya da un gibi aynî yardımlar yapılır. Maddî durumu iyi olmayan insanlar zekat vermek zorunda değildir.

Tarihi her yıl değişen bu iki bayram, İslâm'ın gücünü açıkça gösterir. Bazı işyerleri bayramın ikinci günü açılır; ancak bayramın birinci günü acil olmayan işlerin görülmesi "ayıp" karşılanır. Birçok gurbetçi Lazistan'daki ailelerini görmek için bayramda fazladan izin alırlar. Bu iki bayram birçok aile için,

14 Krş. Delaney 1991: 298-303.

15 Krş. Shankland 1999a: 74-6.

sadece bir gün süren ve genellikle ziyaret ve misafirperverlik gibi şeylerin olmadığı yıllık seküler bayramlarla karşılaştırılamayacak kadar önemlidir. Bu bayramlar dinî önemlerinden hiçbir şey yitirmemiştir; birçok insan bayramları fırsat bilip mezarlıklara giderek ölen yakınlarını ziyaret eder, mezarları başında Kuran'dan sureler okuturlar. Mezar başında sureleri Arap alfabesini bilen herkes, sözgelimi Kuran kursuna gitmiş bir öğrenci de okuyabilir. Erkeklerle kadınlar, yakınlarının mezarlarına bakmaya ve dua etmeye ayrı ayrı giderler.[16]

Seküler Cumhuriyet'te İslâm, insan hayatı döngüsünü belirten ritüellerde de önemini hiç yitirmemiştir. Öbür Müslüman ülkelerde olduğu gibi doğum en az kutlanan olaydır.[17] Bebekler genellikle kırkı çıkana kadar evin dışına çıkarılmazlar. Bebek kırklandıktan sonra hem anne hem de bebek gusül abdesti alır. Bu dönem boyunca kadının kirlendiğine inanılır, bu nedenle kocasıyla cinsel ilişkiye girmesi yasaktır. Bebeğe konacak ada özen gösterilir. Dördüncü bölümde de anlattığımız gibi erkek çocuklar için daha modern, seküler adlar seçilmeye başlandıysa da aile içerisinde daha geleneksel adlar kullanılır. Sevim küçükken sık sık hastalanınca, ailesi Kuran'dan İslâmî bir ad seçmeye karar verdi. İslâmî olmayan adların kullanılmasının günah olduğuna inanıyorlardı, bu yüzden Sevim'in hastalığını bir çeşit ceza olarak algıladılar. Ergenlik çağına gi-

---

16 Bu, batı Anadolu'da Eğirdir'deki pratiklerle zıtlık içerisindedir. Eğirdir'de "ölü gömüldükten sonra mezarla ya da cesedin çürümesiyle ortaya çıkan teolojik belirsizliklerle hiç ilgilenilmez" (Tapper ve Tapper 1987a: 85). Bazı Lazistan köylerinde mezar başına ölü için yiyecek ve şeker bırakılır (gerçi şekerleri sonradan çocuklar toplar; ama bunun da sevap olduğuna inanılır; din otoriteleriyse bunu hiç onaylamazlar).

Hâlâ bazıları ölenlerin "hortlak" olarak Cuma akşamları aile bireylerinin Müslümanlık vazifelerini yerine getirip getirmediklerine bakmak için geri döndüklerine inanır, bu yüzden Cuma akşamları ölenler hatırlanarak onlar için dua edilir. Dua edilince ölenler memnun olarak mezarlarına geri dönerler. Ancak dinî vazifelerin yerine getirilmediğine inanırlarsa ağlayarak lanet okurlar, ailenin üzerine de kara bir talih çöker.

17 Çocukların doğum gününün pasta kesilerek, arkadaşların ve aile bireylerinin eşliğinde kutlanması son zamanlarda, özellikle şehirli memurlarla seçkinler arasında yaygınlaşan bir uygulamadır. Doğum günü kutlamak Avrupalı bir gelenek olarak algılanır ve modernlikle ve sekülerlikle ilişkilendirilir.

rerken Sevim'in adı Fatma olarak değiştirildi, sağlığının inanılmaz bir biçimde düzeldiği söylendi.

Bir erkeğin hayatındaki ilk önemli tören sünnettir. Türkiye'nin başka yerlerinde olduğu gibi, Lazistan'da da erkekler on yaşına gelmeden önce sünnet ettirilir, hatta bazen iki yaşındayken bile sünnet ettirilebilir. Son zamanlarda sünnet konusunda ortaya çıkan temel değişiklik ise artık çok az insanın Rize'deki sünnetçiye gidiyor olmasıdır. Bunun yerine insanların çoğu sünnet için özel olarak kendi evlerine gelen doktorları tercih ediyor. İmamın da sünnet sırasında bulunması gerekir; ailenin maddî olanakları yeterliyse sünnet düğünü yapılır.[18] Düğünün boyutu ne olursa olsun, sünnet olan çocuk o gün için beyaz bir sünnet giysisi giyer. Eğer bu törenle çocukluktan erkekliğe adım atacağını bilecek kadar büyükse gururla koltukları kabarır. Bölgenin belli bölümlerinde belediyeler yerel bir hastanede toplu sünnetler düzenler. Toplu sünnetler, ailenin üzerindeki yükü bir nebze de olsa hafifletir; gerçi çocuğunu toplu sünnette sünnet ettiren aileler arasında da daha sonra özel sünnet düğünü yapanlar vardır. Sünnet düğünlerinin bölgede yeni yerleşmeye başlayan âdetlerden olduğu söyleniyor. Lazistan'da, Anadolu'nun başka yerlerinde olduğu gibi sünnet olan çocuklar at sırtında müzik eşliğinde sokak sokak gezdirilmezler.[19]

Bir önceki bölümde anlattığımız evlilik törenlerinin dışında Lazistan'da, özellikle kırsal alanlarda ölünün ardından yapılan törenler çok yaygındır. Ölüm haberi gelir gelmez kadınlar ölen kişinin evinde toplanırlar. Kadınlar dualar ederek yas tutarlar, bunun dışında, ölünün bedeninin hazırlanması gibi, ölenin ailesinin ihtiyacı olan başka pratik işleri de görürler. Ölü evinde üç gün yemek pişirilmesi günah olduğu için ölümden sonra

18 Üst düzey devlet memurları ve yörenin seçkinleri arasında büyük sünnet düğünleri düzenlemek âdet haline geldi, daha fakir aileler ise hiç düğün yapmayabilirler.

19 Genç bir kızın hayatında ise yetişkinliğe adım atışını gösterecek, sünnet kutlamalarına benzer bir kutlama yoktur. Delaney (1991: 87) başörtüsü takmayı, erkeklerin sünnet kutlamasına benzetir; ancak Lazistan'da hiç kimse bunu kabul etmiyor.

üç gün ölenin akrabaları ve komşuları eve yemek getirirler. Cenaze mümkün olduğunca erken kaldırılır, uygunsa Cuma namazına denk getirilir. Kadınlar cenaze namazına katılmaz. Bunun yerine ölenin evinde toplanarak yüksek sesle ağıt yakarlar.[20] Lazi kadınları hem Türk hem de Lazuri dilinde ağıt yakarlar. Erkekler tabutu omuzlanarak nihaî yerine (burası, genellikle aileye ait arazinin bir köşesi olur) taşırlar. Artık camilere yakın mezarlıklarda yer bulmak çok zor olduğu için aileler ölülerini kendi topraklarına gömmeyi tercih ediyorlar. Şehirde oturanların çoğu ölülerini kortej eşiliğinde memleketlerine götürürler. İslâmî kurallara uygun olarak ölü sadece kefenle gömülür.

Ölünün ardından ailesi Osmanlı şairi Süleymen Çelebi'nin Peygamber'in doğumu için yazdığı Mevludu okuturlar. Ölümden sonraki kırk birinci ve elli ikinci günlerde, daha sonra da her ölüm yıl dönümünde mevlud okutulur.[21] Kırk günlük yas dönemi tam anlamıyla yaşanır. Pazar'da kocasının cenazesi için gelen genç dul kadın "kırklarını beklemeden" İstanbul'a döndüğü için eleştirilmişti. Mevlud için genellikle imam ortalama elli kişinin davet edildiği ölü evine gelir.[22] Mevludlara hem kadınlar hem de erkekler katılabilir; ancak kadınlarla erkeklerin ayrı ayrı oturmasına, özellikle batıdaki ilçelerde dikkat edilir. Kadınlar imamın sesini zar zor duyabildikleri başka bir odaya da alınabilir; genellikle kadınlarla erkekler arasına bir perde çekilir. Misafirlere etli yemekler ikram edilebilir; ço-

---

20 Kadınların ağıtları kimi zaman coşkunluk seviyesine ulaşır. Lazistan'daki gözlemlerimiz Tapperlar'ın Eğirdir'deki gözlemleriyle çelişir: "Keder ve ağıt kesin bir biçimde önlenir (kadınlar 'ağlarsan acı ölende kalır, sende değil,' derler), olumlu ritüellerle ölenin yakınlarına ve ölenin ruhuna yardım edilir" (Tapper ve Tapper 1987a: 86).

21 Hem sıradan insanlar hem de hocaların, ölünün ne zaman anılacağı konusunda kesin bir fikri yoktur. Çoğu kişi kırk birinci günde hemfikirken, kimileri de elli ikinci günün doğru olduğunu söylüyor. Elli ikinci günde etin kemiklerden ayrıldığına inanılır.

22 Mevluda gelenlerin çoğu yakın akrabalarla komşulardır. Ancak, başkaları da mevluda çağrılabilir. Şehirde yaşayan, kocası erkek Kuran kursunun yanındaki çay fabrikasında çalışan dindar bir kadın, kayınpederi için okuttuğu mevluda bütün öğrencileri çağırdı. Böylece daha çok sevaba girdiğine inanıyordu.

ğunlukla şerbet ve mevlud şekeri ile yetinilir. Bunun dışında, mevlud camide de okutulabilir; aynı şekilde kadınlarla erkekler ayrı ayrı otururlar, bu kez yalnızca şeker ikram edilir. Mevludun Ortodoks İslâm'da yeri olmadığı halde, namaz ve Kuran okuma sırasında uyulan bütün kurallara mevlud okutulurken de uyulur. Erkeklerle kadınların birbirini görmemesi gerekir; birbirlerini görürlerse dikkatleri, toplanma amaçlarından başka yöne kayar.

Mevludlar hâlâ ölünün anısına okutulduğu halde son yıllarda değişik amaçlarla da okutulmaya başlandı.[23] Artık insanlar yeni bir eve taşınınca ya da seküler düğünlere alternatif olsun diye mevlud okutabiliyorlar. Özellikle damat hocaysa, iki taraftan birinin bir akrabası öldüğü için ya da iki taraftan biri seküler düğünü münasip bulmazsa "mevludlu düğün" yapılır. Ancak sünnet düğünleri, mevludun kutsal doğasıyla bağdaştırılamadığı için bunlarda mevlud okutulmaz. Ayrıca, sözgelimi erkek çocuk doğması, askere ya da çalışmaya giden erkek çocuğun sağ salim dönmesi, birinin ağır hastalıktan kalkması veya evde kalmış bir kızın koca bulması için adak adanmışsa, bunlar gerçekleşince insanlar Allah'a minnettarlıklarını belirtmek için mevlud okuturlar.

Herhangi bir Müslüman için hayatında başarabileceği en önemli ibadet ise Mekke'ye Hac'ca gitmektir. Hac masraflarının yüksekliğini göz önünde bulundurursak, Lazistan gibi zengin bir bölgede bile ancak çok az kişi bu yolculuğa kalkışabilir. Artık Hac işi devlet tarafından düzenleniyor, Mekke'ye de ancak hava yoluyla gidilebiliyor. Bu düzenleme, 90'lı yıllarda Hac'ca gidenlerin sayısında bir azalmaya yol açtı.[24] Kadınlarla kıyaslandığında

---

23 Bunda Türkiye'nin değişik yerlerinde eğitilen hocaların da sorumluluğu olduğu söyleniyor. Nancy ve Richard Tapper (1987a) mevludun kadınlar arasında bu kadar yaygın olmasını, mevludun sadece kadınlara özgü olan doğurmayla ilişkili olmasıyla açıklamaya çalışırlar. Lazistan'da hiç kimse mevludların çocuk doğurmayla ilgili olduğunu söylemedi bize. Ancak bazı durumlarda sadece kadınların katıldığı mevludlar düzenlenir.

24 Hava yoluyla hem masraflar çoğalıyor hem de insanlar karayoluyla gittikleri zaman ziyaret edebildikleri öbür İslâm şehirlerini havayoluyla gittiklerinde görme fırsatı bulamıyorlar.

Hac'ca giden erkeklerin sayısı daha fazladır; kadınların kocalarından önce Hac'ca gitmesi düşünülemez bile (kadınlar Hac'ca kocalarından ancak yıllar sonra giderler). Kadınlar, Hac'ca gitmek için çocuk doğurma yaşlarının geçip, artık "kirlenme" ihtimallerinin olmadığı yaşlara gelmeyi beklediklerini belirtirler.

Hem Mekke'den dönen hacı, hem de Mekke'ye gitmemiş olsa bile karısı, büyük saygınlık kazanırlar. Kocaları Hac'ca gidince kendileri de sevaba girdiklerine inandıkları için belki de dindar kadınların çoğu, ellerine fırsat geçse bile Hac'ca gitmek konusunda isteksiz davranırlar. Edebi ve dindarlığıyla tanınan Pazarlı bir hanımefendi, günlerce tepeden tırnağa sürekli örtünme zorunluluğuna katlanamayacağı için Hac sırasında kocasına eşlik etme fırsatını değerlendirmedi. Mekke'ye Hac'ca giden tanıdığımız erkekler içerisinde en gençleri kırklı yaşlarına henüz yeni girmişlerdi. Kendiliğinden oluşan bir süreç olmasa da Hac'dan gelenleri, diğerlerinden ayırmak için onlara hacı diye seslenilir. Hac'ca, dine istisnaî derece bağlılık nedeniyle değil de Almanya'da çalışırken para kazandığı ya da ailesinin imkânları elverdiği için giden görece genç bir erkeğe hacı denmesi ancak Hac'dan döndükten sonraki hayat tarzına bağlıdır. Eğer alkolden ve kumardan uzak durursa ve düzenli olarak camiye giderse, işte o zaman ona mukaddes yolculuğu tamamladığı için kazandığına inanılan kutsallığından ötürü, iğnelemek için değil büyük bir saygıyla hacı denir.

Popüler akım

İslâm'ın toplumsal etkisi, yukarıda kabaca sunduğumuz temel İslâmî ibadetlerin gösterdiğinden çok daha derindir. Ortodoks İslâm'da yer almamasına rağmen mevlud âdeti sıkı kurallara bağlanmış ve günlük hayata yerleşmiştir. Günlük namaz da dahil bu tarz dinî bilgiler hem aile üyelerince, hem de okulda ve devletin denetlediği Kuran kurslarında bir sonraki kuşağa aktarılır. Devlet yetkililerinin çocukları da dahil hem şehirlerdeki hem de köylerdeki birçok okul çocuğu, ergenlik dönemine ulaşmadan önce yaz tatillerinde genellikle peş peşe birkaç yaz Kuran

kurslarına giderler. Kadın bir hoca bulunursa kızları o okutur; ancak kadın hocalara pek rastlanmaz. Kurslarda Arap alfabesinin ve Kuran okunuşunun yanı sıra, iyi bir Müslüman olmak için gerekli ahlak kuralları ve davranış biçimleri öğretilir. Kurslarda âdet döneminde geçerli olan yasaklar, hem erkeklerin hem de kadınların gusül abdesti gibi hassas konular da öğretilir.[25]

Bu kanalların dışında da din, günlük yaşamı ortodoks sayılmayan biçimlerde etkiler. Halk arasında İslâmî ad altında yaygın olan bilgilerin büyük çoğunluğu hem Kuran'a dayandığı hem de ortodoks olmayan kozmolojiden ve pratiklerden beslendiği için "ortodoks" İslâm'la "popüler" İslâm arasında kesin bir ayrıma gitmek zordur. Benzer senkretizm biçimleri Müslüman dünyanın diğer bölgeleri için detaylı bir şekilde incelenmiştir. Burada, "putperestlik" döneminden kalan pratiklerle ve onların daha sonraki İslâmî "katman"dan nasıl ayrıldığıyla ilgilenmiyoruz.[26] Halk arasındaki İslâm'ı ortodoks öğretilerin antitezi ve tasavvufi tarikatlara özgü bir olgu olarak da görmüyoruz.[27] Halk arasındaki İslâm burada yapısal olarak "resmî" İslâm'ın karşıtı değildir; aksine resmî İslâm'ın doğal bir uzantı-

25 Okul eğitiminin ayrıntıları için bkz. Kurt 1989. Türkiye'de din eğitiminin kısa bir tarihi için bkz. Bilgin 1998: 72-5. Birçok kız ve erkek çocuğu için kurslarda yasaklar ve emirler şeklinde öğretilen bilgiler cinsellik ve üreme konusunda edindikleri tek bilgidir. Bilgi verenlerden biri din eğitiminin bu yönünü, "Dinî şeylerden bahsetmek ayıp sayılmaz," diye savundu. Devletin ilk ve orta okullarında çocuklara 9-10 yaşlarındayken ortodoks İslâm'ın temel şartlarıyla insanlığa ilişkin öğretileri gösterilir; ancak birçok insanın hayatını şekillendiren törenlerden ve âdetlerden söz edilmez. Din bilincinin gelişmesinde bu seküler eğitimin pek fazla etkisi yoktur. Kızlarla öğretmenler okulda başörtüsü kullanmadıkları için okul, kızlara güçlü dinî mesajlar verecek bir yer olarak algılanmaz.

26 Feurstein (1998b), Laziler arasında Hıristiyanlık öncesine ait olan halk inançları katmanlarını tespit etmiştir. Bunların en önemlisi, yemekleri zehirlediğine inanılan deniz canavarı "koncolozi"dir; koncoloziden korunmanın en kolay yolu da bütün yemek kaplarını kapalı tutmaktır. "Dağ adamı" ve "çinka" benzeri bütün öbür inanışlar gibi koncolozi de yok olmuştur. Bu inanışlar artık tuhaf karşılanıyor, gerçi çocuklara anlatılan masallarda yararlı da olabiliyorlar; ancak bunları İslâm inancından kaynaklanan cin ve peri inanışlarıyla karıştırmamak gerekir. Ardeşen'in yakınlarındaki bir türbe beş İslâm öncesi "oxvame"den (dua etmek için yapılmış kutsal yerler) birinin yerinde kurulmuştur (Toumarkine 1995: 93-4); ancak bugün orayı ziyaret eden Müslümanlar için bu tarihin hiçbir önemi yoktur (bu konuya aşağıda değinilmiştir).

27 Özdalga böyle bir yaklaşımı tercih eder; 1998.

sıdır. Bireylerin dünya görüşleri ve günlük davranışları ile bağlantılı varsayımlar, dinî toplantıları, medya yayınlarını, gazeteleri ve Kuran kursları yoluyla ortodoks öğretilerin aşındırılmasını içeren birçok kaynak tarafından yeniden yeniden şekillendirilir.[28] Elbette herkes bu "popüler akım"ın her yönüne katılmaz. Müslümanlığın bütün "yorum örüntüleri"ni ayrıntısıyla sunmak gibi bir amacımız olmadığından buradaki sunuşumuz sadece bir bölümü yansıtır. İnsanlar, değişen ihtiyaçlara ve koşullara göre belirlenen nedensel ve olumsal yollarla bu akıma girip çıkarlar, bu yüzden bir "geleneksel Müslüman" imgesi yaratmak kadar yanıltıcı bir şey olamaz.[29]

Yaradılış konusundaki düşünceler hep Kuran'a dayanmaktadır ve İslâm dünyasında başka yerlerdeki yaygın inançlarla tutarlılık gösterir. Adem topraktan, kötü cinlerle Adem'in düşmanı olan Şeytan'sa ateşten yaratılmıştır. İlk kadın olan Havva ise Adem'in kaburga kemiğinden ona eş olsun diye yaratılmıştır. İşte bu yüzden kadınlar sürekli bir erkeğin korumasına muhtaçtırlar. Bazıları göbek deliğinin Şeytan Adem'in karnına tükürünce oluştuğuna inanır. Adem, Şeytan'ın tükürüğünü eliyle sıyırınca da, insana bütün öbür hayvanlardan daha yakın olan köpeği yaratmıştır. Şeytan kendi bedenlerini, yani karınlarını (yani cinsel arzular-nefis) kullanarak, ateş biçiminde içten, güzel kadın biçiminde de dıştan, erkeklerin kanına girer. Cennette hiç ateş yoktur.

Bu dünya hep, insanların "misafir" olduğu "yalancı", "geçici" bir yer olarak görülür. Cehennem, denizi andıran, içinde suların durmadan kaynadığı bir çukurdur. Üzerinde de saç teli kadar ince olan sırat köprüsü bulunur. Sırat köprüsünden geçebilen herkes cennete gider.[30] Aşağıya düşen günahkârlar ise orada günahlarının cezası olarak meleklerce dövülürler. Bütün

---

28 Tasavvuf dalgası da araştırmamızın bir bölümünü oluşturur. İleride göreceğimiz gibi yöre halkından bazıları tarikatlara katılır; ancak yöre halkının geri kalanı onlara şüpheyle yaklaşır.

29 Krş. Seufert 1997b: 247-9.

30 Türk köylüsünün cennetle cehennem konusundaki fikirleri için bkz. Delaney 1991: 310, 316.

günahlarının cezasını çektikten sonra da cennete giderler. Bazı erkekler öldükten sonra kadınların ne olacağı konusunda emin değiller; ancak kadınlar cennete gitme hakları olduğu konusunda son derece eminler. Cennet her tarafı dümdüz, yemyeşil bir yer olarak tahayyül edilir.[31] Cennette insanları mutluluktan uzaklaştıracak hiçbir şey yoktur. Allah'ın ışıktan yarattığı, insanlara görünmeyen meleklerse insanların yanlarında durarak kendilerine Allah tarafından verilen görevleri yerine getirirler. Erkekler genellikle cennetteki huri kızlarının varlığından söz ederek cinsel zevkleri ima ederler, ancak kadınlar bedensel arzuların varlığını inkâr ederler. Kadınlara göre huri kızları hem erkeklere hem de kadınlara hizmet eden meleklerdir.[32] Bazı kadınlar da "kirlenme" döneminde dışarı atılan rahim parçalarının ve üremeyle ilişkili salgıların var olmayacağına inanır.[33] Cennette yiyecek ve içecekler sadece zevk için tüketilir, hazmedilmezler, buharlaşıp giderler. Herkes cennette bu dünyadaki eşini bulur, gençliğine kavuşur, bekâr ölenlerse en sonunda evlenirler.

Meleklerin bu dünyada da çeşitli görevleri vardır. Çoğu kişi, bebek bir yaşına gelmeden önce tırnaklarının kesilmemesi gerektiğine inanır; çünkü bu meleklerin işidir. Eğer biri oruçluyken ağzına kazara bir şey atarsa, "bunu sana melekler yedirdiler," derler. Eğer ağzına lokmayı atan durumu fark eder de lokmayı yutmazsa orucu bozulmaz. Meleklerin insanların sevaplarıyla günahlarını da kaydettiklerine inanılır. Her insanın iki meleği vardır, sağdaki sevapları, soldaki günahları yazar. Sağdaki ve soldaki meleklerin varlığı kişiye hayat boyunca ahlakî bir rehber sağlar.[34]

Sevap sadece dinin icaplarının yerine getirilmesiyle kazanı-

31 Bu cennet imgesi özellikle kadınların dik yamaçlarda ağır sepetleri taşımak zorunda oldukları yöre bağlamında önemlidir.

32 Bazı erkekler, cennete her giden erkeğe yetmiş yedi hurinin hizmet edeceği konusunda ısrarlıdır.

33 Bu, herhangi bir sonucu ya da yan etkisi olmaksızın cinsellikten zevk alınabileceği anlamına gelebilir. Ancak kadınlar, böylesi imgeleri cennette bile olsa evlilikle sınırlı tutarlar.

34 Krş. Stirling 1965: 230-1.

lan bir şey değildir; yapılan bütün iyilikler sevap kategorisine girer. Sözgelimi, Mevlud dinin icaplarından olmadığı halde, Mevlud okutmak ya da Mevluda katılmak sevaptır. Saç boyamak günah olduğu halde, kişinin saçına, ellerine kına yakması sevaptır. Ramazan'da kılların alınması yasak olmadığı halde birçok kadın bunu günah sayar, bu nedenle bu tür işlerini kutsal ay başlamadan önce halletmeye çalışırlar. Gusül abdesti gibi dinin icapları farzdır; ancak kadınlar genellikle farz sözcüğündense sevap sözcüğünü kullanmayı tercih ederler. Kurban Bayramı'nda kadınların kesilen kurbana katılması için her iki sözcük de kullanılır. Öbür dinî yükümlülüklere genellikle sevap derler. Sözgelimi, çocukların annelerini cennette anne sütünün kokusundan tanıyacaklarına inanan bazı kadınlar da çocuk emzirmeyi sevap olarak görürler.[35]

Beşinci bölümde anlattığımız *namahrem* gibi yasakların ihlal edilmesi ise günahtır. Saçını kapatmayan ve hayvan kesen (yani bu işi yapabilecek bir erkek yanında dururken) bir kadın günah işliyor demektir. Kürtaj da cinayet sayılır; kürtaj olan bir kadın hem günah işlediği hem de bu süreçte başka birisini işlediği günaha ortak ettiği için bazı kadınlar bu kadının yaptığı şeyi "büyük günah" olarak görürler. Günahların derecesi arasındaki bu farklılıklar genellikle keyfî gibi görünür. Haram kategorisiyle günah kategorisi örtüşür, birçok insan da aradaki farkı açıklayamaz. Hırsızlıkla zina kimilerine göre günahken kimilerine göre haramdır. Bir adam öbür köylülere kiraladığı öküzden aldığı bu parayla ancak öküzünü besleyebileceğini, bu parayı başka şeylere harcarsa bunun haram olacağını söyledi. Alkol almak da haramdır; ancak bazı erkekler şarap içmenin rakı içmekten daha büyük bir günah olduğunu; çünkü esasen açıkça sadece şarap içmenin yasaklandığını söylediler. Temizlikle ilgili, sözgelimi cinsel ilişkiden sonra gusül abdesti almak gibi yükümlülüklerin ihmal edilmesi, vücuttaki kılların ve tırnakların uzatılması, bazen hem mekruh hem de günah

35 Hanefi bilginleri Müslüman kadınların kendi çocuklarını emzirmelerinin yasal bir yükümlülük olmadığını, sadece dinî bir dayanağı olduğunu söylerler (Aydın 1985: 53).

olarak sınıflandırılır. Yemek pişirmeden ya da yemeden önce "Bismillah" dememek de mekruhtur.[36] Cenabet sözcüğü ise pis olmakla alakalıdır; sözgelimi cinsel ilişkiden sonra gusül abdesti almadan yiyeceğe dokunmak ya da âdet döneminde cinsel ilişkiye girmek cenabet sayılır. Cünûp durumundayken bebek emzirmek de son derece tehlikeli bir iş olarak görülür. "Aybaşı" da, halk arasındaki yaygın tanımı "kirlenme"nin de gösterdiği gibi pis olmak demektir. Aybaşından sonra da gusül abdesti alınması gerekir. Âdet gören kadınların namazlarının da oruçlarının da kabul edilmeyeceğine, bu yüzden bir işe yaramayacağına inanılır. Bazı kadınlarsa hocanın söylediklerini dinlemenin (yani sözgelimi, Mevluda katılmanın) her zaman meşru olduğunu ileri sürerler. Âdet gören kadınların yemek ya da hamur işi pişirmesinde sakınca yoktur; ancak âdet görürken hazırlanan hamurun kabarmayacağına inanılır.

Bazı erkekler kadınların kirlenmesini, kadınların fiziksel ve zihinsel olarak aşağı yaratıklar olmasına bağlarlar. Ancak bazı kadınlar başka yorumlarda bulundular. Kadınların fiziksel kirlenmeye müsait oldukları için, ahlakî kirlenmeye de müsait olduklarını kabul ederler; ancak erkekleri *doğaları gereği* pis olarak nitelendirirler. Bir kadının kalbi temizken erkeğin kalbi her zaman pistir. Bu yüzden hiç durmadan kırk gün namaz kılan bir kadının evliya olabileceğini, normal bir erkeğinse dört yüz yıl bile namaz kılsa evliya olamayacağını söylerler. Dolayısıyla bazı kadınlar erkeklerin üstünlüğünü doğrudan sarsmadan, en azından "eşit derecede kusurlu" olduklarını ima ederler.

Anadolu'nun öbür bölümlerinde ve Müslüman dünyasında olduğu gibi özellikle kırsal alanlarda birçok insan cinler ve periler dünyasının güçlü bir gerçeklik olduğuna inanırlar. Arhavi'de yaşlıca bir adam o çocukken bazı kadınların dere kenarındaki ağaçlara ve çalılara bezlerle, bir yandan da dua ederek "dilek bağladığı"nı hatırlıyor.[37] Bugünse bölgede böylesi pratikler yok olmuş durumda. Ancak yine de dilek dileyip, "va-

---

36 Ilımlı dindar olan bir ailede anne baba, küçük oğullarının sürekli bismillah demesinden gurur duyuyorlar ve bunu sevap olarak nitelendiriyorlardı.

37 Krş. Kriss ve Kriss-Heinrich 1962, I: 39.

adetmek", dileği yerine gelince de vaadini yerine getirmek yaygın bir uygulamadır. Sözgelimi, Allah'tan çocuk, hatta oğlan çocuğu istenebilir, kişi önemli bir hastalıktan kurtulmayı dileyebilir, ya da anneler oğullarının memleketlerine tayin edilmesi dileyebilir. Bunun karşılığında genellikle dua, bazen bir hayvan kurban etmek ya da Ramazan ayı dışında oruç tutmak vaadedilebilir. Kişi vaadini yerine getirmezse cinlerle periler kabuslar ya da hastalıklara yol açarak o kişinin başına musallat olurlar.

Cin ve peri sözcükleri Lazistan'da birbirinin yerine kullanılır.[38] Cinlerin varlığının başlıca kanıtı Kuran'da cinlerden söz ediliyor oluşudur. Cinlerin ateşten yaratıldığına inanılır (bu nedenle de sudan korkarlar), dolayısıyla doğrudan şeytanla ilgilidirler. Bu nedenle bütün cinlerin kötü olması gerekir; ancak durum sanıldığından daha karmaşıktır. Birçok insan biri Müslüman, biri Hıristiyan olan iki tür cinden bahseder. Sadece Hıristiyan cinler insanlara kötülük yaparlar. Müslüman cinler de başa bela açabilirler; ancak onlar daha "yumuşak"tır, onlardan Hıristiyan cinlerden korkulduğu kadar korkmak gerekmez. Bazı iyi cinlerin insanlara iyi hizmetlerde de bulunduğuna inanılır. Eğer kişi Kuran'dan *Cin Suresi*'ni üç kere okur da sağ omuzundan bakarsa üç dileği kabul olur. Ancak kazara sol omuzundan bakarsa "çarpılır." Cinlerin genellikle daha yüksek yerlerden gelen emirlerle hareket ettiği söylenir. Göz göre göre olan kazaların doğaüstü güçler tarafından, sözgelimi bir kötülüğün ya da kâfirce sözlerin cezası olarak gerçekleştirildiğine inanılır. Kaba saba küfürler eden bir adam, başından küçük bir kaza geçerse ya da hafif bir hastalık geçirirse bunu doğaüstü güçlerin bir uyarısı olarak algılar.

Bütün cinler gündüz yatıp gece kalkarlar, insanlara da görünmezler. Cinlerin de hayatları insanlarınki gibidir, onlar da evlenirler, çocukları olur; ancak bu dünyada insanlar gibi çalışmak zorunda değillerdir, bu durum da insan hayatının "ter-

---

38 Krş. Strasser 1995: 91. Strasser, komşu Trabzon ilindeki cin/peri fikirlerini ayrıntılı bir biçimde ele alırken, Kuran'da yazılanlar dışındaki yorumların ne ölçüde İslâmiyet öncesi dönemlerin etkilerine bağlanabileceğini de dikkate alır.

sine" çevrilmesi olarak yorumlanır. Cennette de bu dünyanın tersine insanlar cinleri görürken cinler insanları göremez. Ayrıca o zaman cinler çalışmak zorunda kalırken insanlar çalışmayacaklardır. İnsanlar bu dünyada gün battıktan sonra cinlerin tehdidi altındadır. Cinler genellikle çöp yığınlarına yerleşirler, bu yüzden insanlar böyle yerlerden uzak durmaya büyük özen gösterirler; ancak yanlışlıkla birisi böyle bir yere değerse başına kötü şeyler gelir. Gün battıktan sonra dışarı çıkmaları yasaklanarak, yeni gelinler, hamileler ve kırkı çıkmamış bebek anneleri gibi hassas kişilerin korunması sağlanır. Bu kişiler dışarı çıkmak zorunda kalırsa cinlerin en çok saklandığı yer olan "damlık"tan geçmemeye dikkat etmelidirler. Eğer gün battıktan sonra yeni doğmuş bebeklerin yıkandıkları su dışarı dökülürse ya da bebeğin bezleri ve giysileri dışarıda unutulursa bebeği cinler çarpabilir. Cinler özellikle kişi bir toplumsal konumdan başkasına geçiyorsa çok tehlikeli olabilirler; bu yüzden cinleri toplumsal düzenin güvencesi olarak görmek mümkündür.[39] Bazı durumlarda bir hoca ya da üfürükçü cin çarpan kişiyi okuyup üfleyerek ona yardım eder; fakat bazı durumlarda cin hocanın nefesinden kuvvetli çıkabilir, cin çarpan kişinin durumu hayat boyu sürebilir. Çok zararlı ve çok kuvvetli Hıristiyan bir cini, ancak Hıristiyan bir papaz etkisiz hale getirebilir. Kötü ruhlar kabuslarda görülebilir, o zaman vücudu olmayan devasa bir baş ya da kötü şans getiren bir hayvan, sözgelimi yılan olarak görünebilirler. Bu durumlarda hoca bir tas su alıp suyu okur, cinden etkilenen kişiden suya bakmasını ister. Kişi genellikle suda, korktuğu sureti görür, sonra da iyileşir. Çeşitli iyileştirme yöntemleri bir arada kullanılabilir.

Birçok insan, özellikle de kadınlar hayatlarının bir döneminde cinler tarafından rahatsız edildiklerini söyler. Genellikle bir kadın karanlık çöktükten sonra erkek akrabalarından birinin, babasının ya da kocasının sesini duyduğunu sanır. Kadın yanılıp da dışarı çıkıp sese cevap verirse cin kadını tutup

39 Strasser 1995: 92.

çarpılana dek bırakmaz.[40] Cinler kadınları çay bahçelerinde çalışırken, özellikle kendilerine kuytu bir yer aradıkları zaman rahatsız edebilirler. Bazı cinler de erkekleri baştan çıkarmak için güzel kadınlar olarak görünürler.

İnsanlar özellikle çaresiz kaldıklarında, sözgelimi hastalıkları tedaviye cevap vermeyince ya da yakalandıkları hastalığın tedavisi yoksa, popüler dine başvururlar. En yaygın strateji "sihir olayı"na başvurmaktır, bunun için de "nuskacı"ya gidilir.[41] "Nuska" acı çekenin giysilerine iğnelenir, nuskanın orada kötü ruhlarla savaştığına inanılır. Kadın ya da erkek hocalara nuska yazdırmak için para ödeyen kadınlar aslında bu işe biraz kuşkuyla yaklaşırlar, ancak "nasılsa bir zararı yok, denemekten ne çıkar" diyerek kendilerini rahatlatırlar. Sınav geçmekten tutun da evlilik sorunlarını çözmeye ve erkek çocuk doğurmaya kadar insanların hayatlarında karşılaştıkları birçok sorun için nuska yazılır. Birçok kadın hastalıkların iyileşmesi için, bunalım için ya da çocuklarıyla anlaşmazlıklarını çözmek için nuska yazdırırlar. Bir kadın hamileliğinde sorunlar yaşadığı için beş gün arka arkaya kadın bir hocaya gider. Hoca kadına yedi ayrı kaynaktan su doldurup tedavi süresince her gün içmesini söyler. Her ziyaretinde hoca nuska yazarak kadını okuyup üfler. Nuskalar genellikle ağlayan çocuklar için, kekemelik, fazla yaramazlık gibi sorunları olan ya da başka zihinsel ve fiziksel rahatsızlıklar yaşayan çocuklar için yazdırılır. Nuskalar iyileştirme ya da düzeltme işlevlerinin yanı sıra, ileride okulda ya da işte başarılı olmak için de yazdırılır. Kem gözlere karşı hem nuska hem de nazarlık birlikte takılır.

Nuska, kendisine gelen kişilerce din uzmanı olarak görülen herkesçe yazılabilir; bu teknikleri nerede öğrendiğinin hiçbir önemi yoktur. Seksenli yaşlarının ortalarında olan bir kadın hocalık işlerini, kendisi de hoca olan kayınvalidesinden öğren-

---

40 Birçok insan bu olaylardan cinlerin mi, yoksa Müslüman dünyada da inanıldığı gibi, dünyaya kötü ruhlar olarak gelip insanları rahatsız eden ölülerin ruhlarının mı sorumlu olduğu konusunda pek de emin değiller. Krş. Kriss ve Kriss-Heinrich 1962, II: 16.

41 Krş. Kriss ve Kriss-Heinrich 1962, II.

mişti. Bütün öbür hocaların aksine yardımları için insanlardan para almıyordu. Gelenler para yerine bir paket bisküvi ya da biraz meyve getiriyorlardı. Özellikle oğlunun işinden dolayı devlet lojmanında kaldığı için yaptığı işlerin devlet yetkililerince duyulmasından korkuyordu. Ancak yine de her seferinde kendisine gelenlere yardım ediyor, bilgisini hayır işleri için kullanmanın sevap olduğuna inanıyordu. Sadece çocuklar için nuska yazıyor; karı koca arasındaki evlilik meselelerine karışmanınsa günah olduğuna inanıyordu. Nuskada kullandığı metinleri, kendisine rahmetli kayınvalidesinden kalan el yazması bir Kuran'dan kesiyordu. Arap alfabesini bilmiyordu. Nuska için Kuran'dan yırttığı parçaları bir tesbih tanesiyle birlikte bir parça bezin içine koyuyor, sonra da bezi üçgen yapıp dikiyordu. Sonra müşterisinin getirdiği küçük bir paket bisküviyi ya da bir kutu kesme şekeri alıp okuyordu, genellikle kırk bir Yatsı okurdu. Nuskayı dikmek ve yiyecek torbasını bağlamak için kullandığı ipliği bile çoktan "okunmuş" olan eski örgü bir şaldan alıyordu. Bisküvilerden ya da şekerden çocuğa yediriyordu, daha sonra da çocuğun nuskayı her zaman yanında taşıması gerekiyordu.[42]

Çocuklarla ilgili olan bütün büyüler iyiyken, yetişkinlerin dünyasında nuska yazdırmak için kıskançlık, nefret ve intikam gibi önemli nedenler vardı. Bir kadın başka bir kadından, kendisini kandıran bir erkekten ya da nefret ettiği kaynanasından intikam almak için büyü yaptırabilir. Ayrıca ailesine sırt çevirsin diye genç bir erkeğe de büyü yaptırılabilir. Aile için-

42 Bu hanımefendi nuskanın bir Hıristiyan için de işe yarayacağına inanıyordu; ancak yazıların Kuran'dan alınmaması gerekiyordu, bunun yerine basit bir kâğıda sadece çocukla anne babanın isimlerinin yazılması yeterliydi. Sonra nuskanın kiliseye götürülmesi gerekiyordu, orada rahip nuskaya haç çıkarıp kutsal kitaptan biraz okusa olurdu.

Bizimle yapılan hemen hemen bütün konuşmalarda söz dönüp dolaşıp karşılaştırma amacıyla Hıristiyanlığa geliyordu. Hıristiyanlık'tan genellikle büyük bir saygıyla, hatta hürmetle bahsediliyordu. İnsanlar sık sık "Hepimiz aynı Allah'ın kuluyuz," diyorlardı. Değişmeden aynı kalan Kuran'la karşılaştırıldığında birçok İncil türü olduğuna inanılıyordu, bu yüzden de İncil güvenilmezdi. Hem Musa hem de İsa biliniyor, ikisine de büyük saygı duyuluyordu. Ancak Muhammed Allah'ın son elçisi olduğu için mutlak hakikatin habercisi olarak görülüyordu.

deki anlaşmazlıkların çoğu büyüye bağlanır (hatta büyü altıncı bölümde anlattığımız ilçe mahkemesindeki boşanma dava dosyalarında bile geçer). Etkisine kadınlar daha çok inansa da hem erkekler hem de kadınlar aşk büyüleri yaptırır. Birisi bu iş için hazırlanmış nuskayı kendi üzerine takarak ya da dilinin altına koyarak, aşık olduğu kişiyle konuşursa daha sonra aşkına karşılık görür. İçine nuska atılmış su, aşık olunan kişiye içirilirse de aynı sonuca ulaşılabilir.

Bazıları becerilerini "iyi" amaçlar için kullanan hocalarla, günah sayılan işler için kullanan "kötü hocalar" arasında bir ayrım yaptılar. 1999'da Pazar'da nişan töreninden sonra masanın üzerinde bırakılmış bir büyü bulununca herkes kötü hocadan korktu. Hiç kimse yazıdan bir şey anlamıyordu; ancak herkes büyünün planlanan evliliğin bozulması için yapıldığını biliyordu. Kötü hocalara duyulan güvensizlik, bazılarını kendi sorunlarını kendileri çözmeye iter. Bir kadın çocuğu her ağladığında gusül abdesti aldığını, temiz bir gecelik giyip Kuran'dan üç kere Kureyş suresini, ardından da bir kere Fatiha suresini okuduğunu anlattı. Sonra da çocuğunu okutunca (genellikle hocalara okuturlar), sonunda istediği sonuca ulaştığını söyledi.

"Bağlamak" suretiyle yapılan kara büyülere duyulan inanç hem kadınlar hem de erkekler arasında yaygındır.[43] Özellikle, imam nikâhı sırasında yeni çifte karşı kötü duygular besleyen biri bir ipe düğüm atarsa, giysisinin düğmelerini iliklerse, ayakkabı bağlarını bağlarsa, ya da sadece kötü niyetlerle bacak bacak üstüne atarsa bu, damadın gelinle cinsel ilişkiye girmesini önleyerek evliliğin tamamlanmasını da engeller. Bu yüzden düğünden önceki günlerde gelin evinde herkesin bir şey bağlamaktan ya da düğüm atılarak yapılan dikiş, nakış, örgü gibi işlerden kaçınması gerekir. Eğer büyü yapılmışsa bir hoca sembolik olarak düğüm çözerek ya da okuyarak büyüyü bozabilir. Yeni çifte büyü yaptırmanın bir başka yolu da kötü hocalara gidip, yazılı büyünün yanında gelin ya da damadın elbise-

43 Krş. Schiffauer 1987: 21, 259.

sinden ya da saçından bir parça da içeren bir nuska yazdırmaktır. Bu nuska daha sonra ya denize atılır ya da yakılır ve bunun da "bağlamak"la yapılan büyülerle aynı sonucu doğurduğu söylenir.

Erkeklerin iktidarsızlığı kara büyü gibi doğaüstü güçlerle açıklanırken, kadınların kısırlığı Allah'ın daha önceden hazırladığı içkin bir biyolojik sorundur. Erkekler gibi kadınlar kısırlıklarına çare olsun diye ya da erkek çocuğu olsun diye büyü yaptıramazlar. Ancak Ardeşen'in yakınlarındaki Lazi köyü Angvan'daki (yeni adı Seslikaya) türbeyi ve başka türbeleri ziyaret edebilirler.[44] Yöre halkının türbenin tarihi hakkında orada Hasan Efendi adında birinin yattığının dışında, herhangi bir bilgisi yoktur. Hasan Efendi öğretileriyle ün salmış, sonra da evliya olmuş dindar bir Müslümandır.[45] Kadınlar (çok nadiren de erkekler) dua etsinler diye türbeye yanlarında çeşitli sorunları olan çocuklarını da getirirler. Başka çarelere de başvurulabilir. Yürüme yaşı geçen çocuklar Cuma günleri camiye götürülerek ayak bilekleri birbirine bağlanır. Cuma namazından sonra camiden çıkan ilk kişiden ipi kesmesi istenir. Bazıları da yürümeyen çocuklarını aile büyüklerinden birinin mezarından atlatırlar. Çocuğu olmayan kadınlar bellerine yedi ayrı renkten kumaş parçaları bağlayabilirler; ancak hemen hemen herkes bunların batıl inanç olduğunu söyler.

Nazara da yaygın olarak inanılır. Nazar bazı insanların gözlerinde parlayan haç şeklindeki ışıktır; özellikle çocuklar, genç kadınlar ve hayvanlar için çok zararlıdır. Hem erkekler hem de kadınlar, bu özelliğin daha çok kadınlarda bulunduğuna inanırlar, nedeni de bilinçli veya bilinçsiz kıskançlıktır. Herkes zamansız ölümlerin kıskançlıktan olduğuna inandığı için kıskançlıktan çok korkulur. Nazara karşı hemen hemen herkesin hemfikir olduğu tek çare nuska yazdırmaktır. Hocalar çocuklara veya hayvanlara nazarlık ya da mavi boncuk takılmasını cahillik olarak nitelendirirken bazıları daha da ileri giderek bunu

---

44 Krş. Kriss ve Kriss-Heinrich 1962, I: 48. Ayrıca bkz. N. Tapper 1990: 236-55; Marcus 1992: 130-4.

45 Taşta *Molla Osman'ın Oğlu* yazar, tarih de 1208 A.H. / 1793-4'tür.

günah sayarlar. Buna rağmen nazarlığın, kimi zaman da nuskayla birlikte kullanımı yaygındır. Bazıları nazarlığı sadece bir süs olarak görür. Dışarıdan görülmeyecek şekilde korunmak da yaygındır. Evlenmemiş kızlar, gelinler ya da yeni evli kadınlar bir giysinin içine (sözgelimi bir kabanın, ceketin) gizlice kırk bir tane iğne takarak korunurlar. Evler, çiftlik binaları, hatta verimli çay bahçeleri bile, görülecek bir yere asılan hayvan kafataslarıyla korunur. Bu kafatasları genellikle yeni bir evin temeli atılırken ya da yeni bir çay bahçesi ekilirken kesilen bir koyuna ait olur. Kırmızı kurdelelerle ve/veya yumurta kabuklarıyla süslenmiş dikenli bir çelenk de kullanılabilir.

Kırsal Lazistan'da insanlar, özellikle geleceklerinden endişe eden evlenmemiş kadınlarla yeni evli kadınlar, hâlâ falcıya giderler. İnsanlar ayrıca aile anlaşmazlıklarının sonucunu öğrenmek ya da kaybettikleri eşyalarını bulmak için falcıya gider. Erkek ya da kadın olsun falcılar da, üfürükçülerin ve hocalarınkine benzeyen, "suya bakmak" ve "kitaptan okumak" gibi yöntemleri kullanırlar. Falcının cevapları, ileride ne olursa olsun haklı çıktığını iddia edebileceği kadar muğlaktır. Nuskalara başvuran bazı insanlar ise falcılarla nuskacılar arasında bir sınır çizerek, falın batıl inanç olduğunu, nuskacıların ise din bilgileri sayesinde etkili olduklarını iddia ederler.

Bütün bu inançlar ve pratikler nesilden nesile geçer. İmamların çoğu bu inançları ve uygulamaları reddeder; ancak kendileri de nuska yazan küçük bir azınlığa göreyse bunlar meşrudur. Lazistan'daki ünlü hocaların bazıları, uzun zamandır dindarlığıyla ünlenen Trabzon'un Çaykara ve Of ilçelerinden gelmedir. Öbür imamlarsa bu Oflu hocaların uygun bir İslâm eğitiminin temel bilgilerinden bile yoksun olduklarını söylerler. Bu imamlardan bazıları sadece bir devlet aylığıyla büyük bir aileyi geçindirmek zorunda olan yoksul insanlardır. Nuska yazmaktan elde edilen küçük bir geliri, bölgede birçok imamın yaptığı yarıcılık usulüyle çay toplamaktan elde edilecek gelire tercih ediyor olabilirler.[46] Bazı imamlarsa meslektaşları-

46 Böyle çay bahçelerinde çalışan yoksul bir imam, hiç iş yapmadan, ailesinin bütün dünyevî ihtiyaçlarını içinde bulunduğu toplumdan bekleyen bir imam-

nı, din adamlarından hoşlanmayan Kemalistler kadar çekinmeden, insanların saf duygularını ve endişelerini kendi çıkarları için kötüye kullanmakla suçlarlar. Ancak tanıdığımız Çaykaralı bir imam, ruhanî dünyaya, büyünün gücüne ve kendisinin de büyünün olumsuz etkilerini yok etme gücü olduğuna samimi bir biçimde inanıyor görünüyordu. Yardım edemediği hastalara modern tıbba başvurmalarını salık verdiğini üstüne basa basa söylerken, yine de bazı hastaları iyileştirdiğinde ısrar ediyordu.

Militan eğilim

Hem aşırı dindarlar hem de Kemalistler yukarıda anlattığımız inançların ve pratiklerin kökenlerinin geçmişte olduğunu düşünüyorlar. Ancak, mevludun bu kadar yaygınlaşması yerleşik dinin yeni ritüel biçimleri geliştirme yeteneğinde olduğunu gösteriyor. Bu bölümdeyse, yerleşik dindeki daha radikal yenilik biçimlerini inceleyeceğiz. Bu radikallik esin kaynakları için geçmişe baksa da, bugünkü Türkiye bağlamında ele alınmalıdır. Genel olarak ve yanlı bir tavırla liderlerine köktenci dense de, dinî modernistler olarak görülmeleri daha doğrudur. "Popüler akım" olarak nitelendirdiğimiz olguyu kıyasıya eleştirirler. Ancak destekçilerinin modellerine ve davranışlarına baktığımızda popüler, ortodoks ve radikal akımların zaman zaman çakıştığı noktalar olduğunu görürüz.

1950'de demokratikleşmeye adım atıldıktan sonra, ilk başta Demokrat Parti yoluyla daha sonra da çeşitli İslâmcı partiler yoluyla İslâm'ın radikal akımı, parti siyasetinde göze çarpar bir biçimde yükselişe geçmiştir. Seküler otoritelerse bu partileri, sonuncusu 1997'de olmak üzere düzenli olarak kapamıştır. Kapanmalara rağmen dinci partiler her seferinde seçimlerde daha da güçlenerek geri gelmiştir. Lazistan'da 1994'teki yerel seçimlerde ikinci olan İslâmcı parti, 1995'te de Rize yöresinde-

---

dan daha fazla saygı görebilir. Bazı insanlar saç şekli, kıyafet gibi çağdaş modalara düşkün olan imamları küçümseyebilirler. Köyün birinde insanlar sosyete hocalarından alaylı bir dille bahsediyorlardı.

ki oyların dörtte birini alarak yine ikinci olmuştur.[47] 90'lı yıllarda parti, Rize'de belediye başkanı çıkarmış; ayrıca seçmen desteğini batıdaki ilçelerden, daha önce tutunmaya çalıştığı Ardeşen'in doğusundaki ilçelere dek genişletmiştir.

İslâmcı bir partinin, yaşayabilmesi için Atatürk'ün koyduğu temel "laiklik" ilkesini resmî olarak kabul etmesi gerekir. Yerel liderler laiklik ilkesinin "din düşmanlığı" biçiminde yanlış yorumlandığını söylerler. İslâmcı parti aktivistleri ise, dinin devletten tam olarak ayrılması anlamında modern Batı Avrupa standartlarının uygulanmasını ister. Öbür yönlerdense Batı öykünülecek bir model değildir elbette. İslâmcı parti aktivistleri televizyonda mantar gibi çoğalan Batı'dan ithal programlara dikkat çekerek, bu programlara İslâmî bir yayınla karşılık verilmesi gerektiğini savunurlar. Gazetelerinde ve diğer yayın organlarında İslâm'ı, seküler partilerin aksine kamu hizmetlerini yozlaşmaya uğratmadan sunabilecek modern bir güç olarak göstermeye çalışırlar. İslâmî mesajların son derece modern ve entelektüel düzeyde gelişmiş olduğunu göstermek için bilimin kavramlarına başvururlar.[48] İslâmcı parti gençlere, özellikle de kırsal kesimdeki gençlere ulaşmakta son derece başarılıdır. Her ilçede parti aktivistleri için sosyal bir kulüp işlevi gören Milli Gençlik Vakfı'nın bir şubesi vardır. İslâmcı partinin düzenlediği halka açık toplantılarda herhangi bir siyasî toplantının çok çok üstünde katılım olur.

İslâmcı entelektüellerin argümanları, aktivistlerin elinde özellikle köy ve mahalle düzeyinde kaçınılmaz olarak değişir ve çarpıtılır. Bu noktada aktivistler tehlikeli güçlere dikkat çekmek isterken her ne kadar kitle iletişimindeki yeni teknik-

47 Refah Partisi'nin 1994'te yurt çapındaki başarısı için bkz. Salt 1995, Shankland 1996. Refah Partisi, Lazistan'da lideri Mesut Yılmaz'ın "Rizeli" olarak kabul edildiği Anavatan Partisi'nin önüne geçememiştir; ancak bütün öbür partilerin oyunu almıştır. 1999'da Lazistan'daki seçmenler ulusal eğilime ayak uydurup önemli ölçüde Milliyetçi Hareket Partisi'ne oy verince İslâmcı Parti'nin oylarında önemli bir düşüş yaşanmıştır.

48 Bkz. Tapper 1991b, Shankland 1999a. Shankland'ın yapıtında Necmettin Erbakan'ın *Adil Düzen* adlı yapıtının önemli bölümlerinin çevirisi de yer almaktadır.

lere başvursalar da eskiden gerilim yaratan noktaları gündeme getirmeye çalışırlar. Sözgelimi, domuz eti yemenin hem cinsel anlamda kıskançlığa hem de yabancıların suratlarının bu kadar çirkin olmasına yol açtığını iddia eden kitapçıklarla, fotokopiyle çoğaltılmış yazılar dağıtırlar. Cinsel kıskançlığın sebebi, yiyeceklerde ve kozmetikte (özellikle rujda) gizlice domuz yağı kullanan Yahudi iş adamlarıdır. Tabandan gelen aktivistler genellikle bir önceki bölümde değindiğimiz zengin ruhanî dünyaya seslenirler. Şort, tişört giyen erkekleri eleştirmek için *namahrem* kavramına başvururlar, kendi çocuklarının da spor yapmasına engel olurlar. Birçok aktivist ahlakî çözülmenin başlangıcı olarak Atatürk'ün iktidara gelmesini gösterse de, 90'lı yıllarda Rus pazarlarının ortaya çıkması, özellikle de Müslüman olmayan kadınların gayriahlakî davranışları toplumda namus diye bir şey kalmadığına dair söylemin güçlenmesine yol açtı. Toprak kayması, deprem ve maden kazaları gibi felaketler de bu bağlamda ilahî işaretler olarak yorumlanır.

Lazistan'da tarihî olarak var olan Sünni ortodoksluğu, Cumhuriyet döneminde daha önce bölgede bilinmeyen tarikatların yaygınlaşmasıyla değişmeye başlamıştır. Bu tarikatlardan en etkilileri Bediüzzaman Said Nursi ile Süleyman Hilmi Tunahan'ın tarikatlarıdır.[49] Bu tarikatların dindar ve tasavvufi literatürü, insanların, dini devletin öbür bürokratik alanları gibi görerek düzenlemeye çalışan Kemalizm'e karşı çıkmalarını sağlayacak çok değerli kaynaklar sunmuştur. Bu hareketler maneviyatın yanı sıra, Osmanlı İslâm geçmişiyle sürekliliği, eşitlik ve toplumsal adaletin erdemlerini vurgular. 50'lerin ortalarında, muhtemelen daha da önce, Lazistan'ın bazı ilçelerinde etkili olmaya başlamışlardı. 90'lı yılların başında Pazar'da 40-50 üyesi olan Nurcu/Süleymancı bir topluluk vardı.[50]

Bu ilçede ayrıca son derece etkin olan kırsal bir tarikat da

49 Nurcu hareket Şerif Mardin'in önemli çalışmasına konu olmuştur, 1989. Son dönemlerde tarikatların yükselişi hakkında genel bir çalışma için bkz. Shankland 1999a.

50 Nurcu/Süleymancıların çoğu İmam Hatip Lisesi Koruma Derneği'nin resmî kayıtlı üyesidir. Müftülükteki din yetkilileri onları bir tehdit olarak değil de kendi çalışmalarına destek olan kişiler olarak görürler.

vardı.[51] Hamdi Hoca 1950 yılı civarında bir Lazi köyü olan Sinanköyü'nde dünyaya geldi. Köy, etrafını çevreleyen ilçede şiddet olaylarıyla ün salmıştı. Son kuşağa dek kan davaları köyün gündeminden hiç inmedi ve herkes 60'lı yıllarda yeni yapılacak yolun yönünü beğenmeyen bir köylü tarafından öldürülen muhtarı hâlâ hatırlar.[52] Ayrıca, Sinanköyü dindarlığıyla da ünlüdür, camiye ve Mekke'ye Hac'ca gidenlerin oranı yüksektir. Hamdi'nin ilkokuldan sonra hiç okumadığı söyleniyor. Ailesi son derece dindar olduğu halde daha önce aileden imam çıkmamış. Dedesi İzmir'de iyi bir fırın işletiyormuş. Hamdi, kişiliğinin şekillendiği yılları, Güneydoğu Anadolu'nun Adıyaman ilinden geldiği söylenen ve sadece adının Mahmut olduğu bilinen bir adamın etkisinde İstanbul'da geçirmiş. Yöredeki öbür imamlar bile başka ayrıntı bilmiyor, sadece Hamdi'nin bir tarikatın karizmatik lideri olduğu söyleniyor, din yetkilileri ise Nakşibendi tarikatından olduğunu söylüyorlar; ancak öğrencilerinden bazıları daha dar bir tanımı seçip *Mahmutçu* diyorlar.[53] Hayatını İslâm'ın gerçek mesajını memleketinde yaymaya adayan Hamdi, 1969'da İstanbul'dan memleketine dönmüş. Ailesinin maddî kaynakları mütevazı olmasına rağmen, daha önce her yaz camide düzenlenen geçici Kuran kurslarının yapılacağı bir okulun inşası için arazi tahsis etmişler.[54] Bundan sonra kaynakların nereden bulunduğu pek belli değildir. Hamdi'nin tarikatına iyi gözle bakmayanlar Hamdi'nin fa-

---

51 Bu tarikat hakkında bölük pörçük bilgilerin ötesinde herhangi bir bilgiye ulaşamadık; çünkü tarikatın lideri bizi saygıyla karşılamasına, ikimize hemen oracıkta uygun İslâmî isimler koymasına karşın sorularımızı cevaplarken çok fazla yardımcı olmadı. Ancak tarikatın tarihini ve bu kişinin özlemlerini göz önünde bulundurduğumuzda bu ketumluk anlaşılabilir bir şeydir. Bu bölümde kullandığımız isimler uydurmadır. Bu bölümde ve bundan sonra gelen alt bölümde ele aldığımız konuları Bellér-Hann 1994'te daha ayrıntılı bir biçimde ele aldı.

52 İki taraf arasındaki kan davası on yıldan fazla sürmüş, Rize hapishanesinde din ve hükümet yetkililerinin tanıklığında resmî bir barışmayla son bulmuştur. Barış, kurban kesilmesiyle kutlanmıştır (*Ardeşen Sesi* 1974 (2): 107).

53 Nakşibendiler konusunda bir değerlendirme için bkz. Mardin 1991.

54 Bazılarına göre Hamdi, Kuran kursu müdürü olarak devletten maaş alsa da hiçbir zaman kadrolu imam olarak devlet için çalışmamıştır.

aliyetlerinin İran'daki köktendinciler tarafından maddî olarak desteklendiğini söylüyorlar; ancak vakfının Türkiye'den de yardım alıyor olması muhtemel.

Mütevazı bir başlangıçtan sonra Hamdi'nin okulu hızla gelişmiş. Vakfın bir kitapçığına göre okulun ilk tesisleri, yerleri toprakla kaplı olan, pencereleri camsız bir odadır. Başlangıçta, 15 öğrencisi vardır. 1979'da kendi arazisi üzerine bir okul inşa etmiş, daha sonra bu okul dinî vakfının temelini oluşturmuştur. Erkek öğrencilere ayrılan beş katlı bina 1984'te tamamlanmıştır. Bir yıl sonra Hamdi'nin kendi evine yakın bir yerde kız öğrenciler için üç katlı bir bina daha yapılmıştır. Artık 90'lı yıllarda bu okullarda 300'e yakın öğrencinin eğitim gördüğü tahmin edilmektedir. Bunların çoğu aylık ücret karşılığı yatılı okuyan öğrencilerdir, yoksul öğrencilerin masrafları ise okuldan karşılanır. Yaşları değişir. Resmî olarak beş yıllık ilkokul eğitimini tamamlamayan hiçbir öğrenci okula kabul edilmez.[55] Öğrencilerin okulda kalma süreleri kurallara bağlanmamıştır, kimisi okula birkaç ay devam ederken kimisi on yıl eğitim görebilir. Öbür Kuran kurslarında olduğu gibi burada da Arap alfabesiyle Kuran okuma ve hafızlık öğretilir. Bazı öğrenciler İmam Hatip okullarına geçerek kadrolu uzmanlar arasına katılır. Ancak Hamdi en iyi öğrencilerini okulda hocalık etmeleri için tutar. Bu öğrencilerden çoğunun düzenli bir aile hayatı, bazılarının da hiç ailesi olmadığı için evliliklerin ayarlanması konusunda da Hamdi etkilidir.

Bütün bu girişim "tabandan", devletin düzenleyici çerçevesinin dışında gelişmiştir. En azından bu açıdan, bir sivil toplum girişimi olarak görülebilir. Okullar için gereken ilk inşaat işlerinin çoğu gönüllü öğrenciler tarafından görülmüştür; gerçi 1992'de esas işlerde öğrenciler değil de kiralanan işçiler çalışıyordu (Bu durum Hamdi'nin kendi görece mütevazı çay bahçelerinde de geçerlidir, Kemalistler Hamdi'nin kendi çıkarları için öğrencilerin emeğini sömürdüğünü söylerler). Sinanköyü'nde

---

55 İkinci bölümde anlattığımız 1997 yılında gerçekleşen değişiklikler teorik olarak, bu okullarda sekiz yıllık zorunlu eğitimini tamamlamamış öğrencilerin okutulmasını imkânsız hale getirdi.

bu Kuran kurslarıyla hiçbir resmî bağı olmayan kadrolu bir imamın görev aldığı ayrı bir cami daha vardır. Hamdi'nin okulu müftünün ilçe çapında çıkardığı onaylı Kuran kursları listesinde mevcuttur. Ancak müftü Hamdi'nin okullarının hem öbür yaz Kuran kurslarından hem de başka yerleşim yerlerinde mevcut olan ve bütün yıl faaliyet gösteren Kuran kurslarından son derece farklı olduğunu belirtti. Bu okullar bir şekilde bir türbe gibi görülüyor, türbe gibi ziyaret ediliyordu.

Hamdi'nin başı ilk yıllarda yetkililerle derde girmiş, hatta kısa bir dönem hapis bile yatmış. 80'li yılların ortalarında siyasî ortamda istikrar başgösterince Hamdi de rahat bırakılmıştır. Saha çalışmamız sırasında hem ilçede hem de komşu ilçelerde hatırı sayılır bir ünü vardı. Hamdi özellikle vaiz olarak çok aranan biriydi.[56] İlçe merkezine indiğinde genellikle heybetli bir şekilde kamyonetin arkasında dururdu. Fizikî olarak iri bir adamdı, kamyonetin arkasında cübbesinin etekleri uçuşarak dururken çok etkileyici bir görüntüsü vardı. Karısı hocalık eğitimi almamıştı; ancak oğlu, kızı, onların eşleri, hepsi din eğitiminden geçmiş, Hamdi'nin okulunda hocalık yapıyorlardı. Onu eleştirenlerin iddia ettikleri gibi kendini beğenmiş olup olmadığını bilmiyoruz; ancak davasına adanmışlığı konusunda şüphe yoktur. Hamdi'nin kurslarını bitirenler onun mesajını daha da yaymak için kendi aralarında gruplar kuruyordu. Kız öğrencilerin yaklaşık dörtte birinin, ancak nedense çok az erkek öğrencinin yöre halkından (Sinanköyü ve komşuları) olduğu söyleniyordu; Hamdi'nin bir zamanlar kargaşa dolu olan bu köyde insanlar üzerindeki etkisi hem köy halkının hem de ziyaretçilerin ona büyük saygı duymasına yol açıyordu. Hamdi'ye Ayetullah diyerek, onu köyü "küçük İran"a çevirmekle suçlayanlar bile Hamdi'nin hakkını teslim ederek girişimleri sayesinde köyün daha huzur dolu, daha varlıklı bir

56 Bazı müridlerini vaaz verirken dinlediğimiz halde, Hamdi'yi vaaz verirken hiç dinlemedik. Dinleyenler Hamdi'nin vaazlarında maneviyata, hatta tasavvufa büyük önem verdiğini belirttiler. Bizimle yaptığı görüşmede Batı'ya duyduğu derin nefreti açıkça göstermiş olsa da vaazlarında, öbür İslâmcı parti yandaşlarının yaptığı gibi Batı karşıtı söylemi kullanmıyormuş.

yer olduğunu kabul ediyorlar. Köyün gerçekten birçok başka köyden farklı bir havası var. Aynı büyüklükteki komşu köylerin aksine Sinanköyü'nde ne kahve ne de seküler toplumsal hayata ait başka bir yer vardı. İslâmî kıyafetleri içerisindeki öğrenciler dışında Kuran kursunun ana binası köyün silüetini kaplamış durumdaydı. Yöre halkı da öbür köylülerle karşılaştırıldığında son derece dikkatli giyinir. Her yerde gördüğümüz başörtüsünün aksine birçok kadın tarlalarda ve çay bahçelerinde çalışırken çarşaf giyiyordu.[57]

Sık sık dışarıdan gelen memurlarla tartışmalar yaşanıyordu. Sözgelimi, Hamdi, genç kızlara kısa bir sunuşla aile planlaması konusunda bilgi vermek için bütün eğitim kurumlarını gezen bir gruba, kendi kız okuluna kesinlikle giremeyeceklerini söyleyince bir tartışma çıktı. İlçe sağlık memurlarından baskılar gelince grubu içeri almak zorunda kaldı, ancak süreyi bir saatle sınırlandırdı, sorular ve tartışma içinse hiç süre tanımadı. Yöredeki bazı doktorlar çocukların beslenme durumlarının hiç de iç açıcı olmadığını söylediler. Hatta bazıları çocuklara sakinleştirici ve uyku hapı verildiğini, bunun da aşırı dozda dinin yarattığı psikolojik çöküntünün kanıtı olduğunu iddia ettiler; ancak bu suçlamaların hiçbiri ispatlanamadı.

Köyün içinde de sık sık gerilimler yaşanıyordu. Öğle yemeği için eve giden iki genç kızın konuşmasına şahit olduk. Kuran kursunda öğrenci olan genç kız çarşafın altına bir de başörtüsü takmıştı. Başını herkesin taktığı başörtüsüyle örten ve kız kardeşi de kursta öğrenci olan köy muhtarının kızı, öbür kızın aşırı dindarlık olarak gördüğü tavrını eleştiriyordu: "Başörtünün kenarı görünüyor, utanmıyor musun? Madem o kadar dindarsın, o zaman taktığın başörtüyü de saklaman gerekiyor.

57 Hamdi'nin yandaşlarından bazıları kadınların kendi evleri dışında çalıştırılmaması gerektiğini söylüyorlar; ancak bölgenin geleneklerini göz önünde bulundurduğumuzda bu talepleri hiç de gerçekçi değil. Ancak tek bir kadından bile böyle bir talep geldiğine şahit olmadık.

1995'teki seçimlerde jandarma kimlik tespiti için kadınlardan peçelerini çıkarmalarını istedi. Sinanköyü'nde oyların hemen hemen hepsi İslâmcı partiye gitti. Sayımda görevli olan memur, oylar sayılırken karşı partiye çıkan her oyda insanların şaşırdıklarını, bu oyları onaylamadıklarını belirtti.



Resim 7.2. Sinanköyü'nde Halk Eğitim Müdürlüğü'nün düzenlediği dikiş kursunun sertifika töreni.

Başörtüsünü göstermek de namahremdir!" Öbür genç kız da sinirli bir şekilde muhtarın kızının, özellikle de yabancıların yanında böyle çirkin sözler sarf etmemesi gerektiğini söylüyordu.

1992'de devletle, iki tarafı da memnun eden bir anlaşmaya varıldı. Camide Cuma namazını Hamdi ve kadrolu imam nöbetleşe kıldırmaya karar verdiler; ilişkileri uyumlu bir şekilde ilerledi (Hamdi'yle bir önceki kadrolu imam hiç anlaşamıyorlardı). Hamdi'nin devletin köy ilkokulundaki öğretmenlerle de arası iyiydi; çünkü öğretmenler Kuran kurslarına karışmamakla kalmıyorlar ayrıca başka yerde olsa kesinlikle müsaade edilmeyecek davranışlara, sözgelimi kızların okulda başörtüsü takmasına göz yumuyorlardı. Hamdi'yle meslektaşları (ikinci bölümde anlatılan) halk eğitim kurslarına şüpheyle yaklaşsalar da yöredeki kadınlar arasında dikiş nakış kurslarına ilgi yoğundu. Kadınlar kursa herhangi bir engellemeyle karşılaşmadan devam ettiler. Ancak Hamdi 1992'deki kursun bitimin-

de yapılan kutlamaya katılmadı, büyük ihtimalle devlet yetkililerinin kadınların işlerinin sergilendiği salonun kapısına yerleştirdikleri yapma yılbaşı ağacını da onaylamazdı zaten.[58] Ancak birçok çarşaflı kadının yanında Hamdi'nin annesi de kutlamalara katıldı, kadrolu imam da şatafatlı yemeklerinden önce devlet memurlarına nezaket icabı bir konuşma yapmak üzere oradaydı.

Sinanköyü bir istisna olarak kaldıysa da Hamdi 90'lı yıllarda faaliyetlerini öbür köylere ve ilçelere doğru yaydı. Sinanköyü'ndeki Kuran kurslarını kızıyla eski öğrencilerine bırakarak evini Pazar'ın batısında kalan Çayeli'nin dışında bir kıyıdaki Kuran kursuna taşıdı. Pazar'ın başka bir köyündeki Kuran kursu da en az yirmi öğrenci şartını yerine getiremeyince devletten onay alamadı; gerçi eğitim 1999'da Hamdi'nin eski öğrencilerinden birinin hocalığında sadece kızlara yönelik olarak gizlice devam ediyordu.

Genel olarak, dindarlıklarını, namaza düzenli katılarak ve camide gönüllü çalışarak gösteren erkeklerin aksine kadınların alanı radikal bir bağlılık geliştirmek ve ifade etmek için daha dardır. Son yıllarda Türkiye'nin birçok yöresindeki en büyük değişiklik kadınların dine bağlılıklarını geleneksel başörtüsünü atıp yerine çarşaf giyerek göstermeleri olmuştur. Bu kadınlar hem bireysel olarak hem de yeni topluluklar içerisinde ibadetlerini ziyadesiyle yerine getirirler. Bölgedeki önemli bir grubun başkanlığını, üniversitedeki eğitimini Hamdi'nin Sinanköyü'ndeki kursuna devam etmek için bırakan Safiye adında genç bir kız yapıyordu. Safiye bazı yönlerden, Nilüfer Göle'nin anlattığı, üniversite eğitimi sayesinde ilerlemeci ve gerici güçler arasındaki yaygın kabul görmüş karşıtlığı alt üst eden türbanlı İslâmcı kadınları andırıyordu.[59] Ancak Safiye İslâm'la seküler eğitim arasında bir tercih yapmak zorunda kalmıştı. Üniversite eğitimine sırtını çevirip Kuran kursunda Arap alfabesini ve dilini mükemmel biçimde öğrenmişti. Tam

58 Bu ağaçlar "Rus pazarları"ndan alınıyor, böyle kutlama gibi olaylarda da süs olarak kullanılıyordu.

59 Göle 1996: 96.

bir kitap kurduydu, entelektüel ufkunu kursta öğretilen teolojinin ötesinde geliştiriyordu. Bu şekilde, Safiye ve onun gibiler sadece Göle'nin gösterdiği ikiliği değil, temel "eğitimli" kategorisini de altüst ediyorlardı. Bu genç kızlar 90'lı yıllarda Lazistan'da önemli bir topluluk haline gelerek hem İslâm'a bağlılıklarını belirgin bir şekilde göstererek, hem kendi aralarındaki yoğun enformel iletişim ağıyla hem de Ramazan ayı boyunca düzenledikleri gayriresmî toplantılar yoluyla ilçelerdeki ve köylerdeki öbür kadınları etkilemeye başladılar.[60]

1992'de Ramazan ayında Safiye'nin verdiği "vaız"a, ("sohbet"e)[61] çoğu ilçenin, alt ve orta tabakalarından, altmışa yakın kadın katıldı. Vaızın içeriği İslâmcı partinin benimsediği popülist söylemi andırıyordu. Herkes yere çömelmiş otururken, üzerinde sarı şık bir ipek elbiseyle Safiye köşede geniş bir koltukta oturuyor, kollarındaki sayısız altın bilezik şıngırdarken, altın küpeleri de ince türbanının altında sallanıyordu. Yanında çömelen Kuran kursundan meslektaşları da duaları yönetmek için sırayı alıyordu, içlerinden biri Kuran'dan iki sure okudu. Birlikte ettikleri duadan sonra Safiye uzun bir vaız başlattı. Önce bölgedeki kadınların, orada bulunan bazıları da dahil hiç de edepli olmayan giyim kuşam alışkanlıklarından söz etti; bu laçkalığı da Atatürk devrimine bağladı. Safiye'ye göre devrimden önce bütün kadınlar kapalıydı.[62] Medyadaki Batılaşmacı güçleri eleştirerek neden Müslüman bir kültürün Hıristiyan bir kültürün yozlaşmış ürünleriyle beslenmek zorunda olduğunu sordu. Modern bilimin ve teknolojinin Batı'nın ürünü

60 Bu genç kızlar Fındıklı, Hopa gibi doğudaki ilçelere dek yayılmıştır. Ancak buralarda aşırı dincileri bağımsız ahlak taşıyıcıları olarak değil de dürüst olmayan şeyhlerin aldattığı, hatta bazen belirli olmayan maddî çıkarların büyüsüne kapılan acınacak varlıklar olarak gören birçok kadın ve erkek, bu genç kızları eleştirir.

61 Aslında modern Türkçe'de "sohbet" sözcüğü daha geniş bir anlamda kullanılır, din dışı olan her türlü konuşmayı ve tartışmayı da içerir. Ancak bu bağlamda vaızın eş anlamlısı olarak kullanılmaktadır.

62 Safiye daha sonraki bir konuşmada geçmişteki kapalı kadınların bugünküler gibi çarşaf giymediklerini kabul etti. Kapanmanın önceden yerel bir görenekten ibaret olduğunu; ancak kendisinin ve arkadaşlarının bu şekilde kapanarak dinî inançlarını "şuurlu" bir biçimde ifade ettiklerini belirtti. Krş. Göle 1996: 88.

***Resim 7.3.** İslâmcı partinin halk mitingi, Pazar, 1992.*



***Resim 7.4.** Aynı siyasî mitingde küçük bir kız.*

olduğunu söylemek yanlıştı. Batılıların Müslüman alimlerinden bir sürü fikir çaldığını biliyordu. Özellikle sadece zenginleri kayıran faiz uygulamasını vurgulayarak kapitalizme de saldırdı. Oy kazanmak için iyi Müslümanmış gibi görünen, ancak iktidara gelince Hıristiyanmış ya da Yahudiymiş gibi davranan bazı siyasetçilerin ikiyüzlülüğünü eleştirdi.

Safiye kısa öykülere ve anekdotlara başvurarak ahlakî ve ailevî değerlere de değindi. Hikâyenin biri Ku-

ran'ı okuduktan sonra kızının Müslüman bir erkekle evlenmesine izin veren İsveçli Hıristiyan bir kadınla ilgiliydi. Ancak adam içkici, kumarcı kötü bir Müslüman çıkar. Hıristiyan kadın damadına ideallerini hatırlatmak zorunda kalır. Başka bir anekdot da Cumhuriyet kurulduktan sonra bikinisiyle katıldığı Belçika'daki güzellik yarışmasını kazanan bir Türk kızıyla ilgiliydi. Hiçbir Türk kadını daha önce bu şekilde aşağılanmadığı için bu güzellik yarışması Hıristiyanlığın İslâm'a karşı kazandığı zaferlerin en büyüğüydü. Bir Osmanlı beyefendisi evindeki hanımların isimlerini bile söylemekten çekinirken bu "güzel cevherler" Atatürk'ün ülkesinde yozlaştırılmıştı. Lazistan'daki yozlaşmanın sorumlusu da dışarıdan gelenlerdi; bununla memurların, özellikle de subayların karılarını kastediyordu.

Toplantı ilahilerle, herkesi güldüren, laiklik karşıtı hicivli bir şiirin okunmasıyla devam etti. Kuran'dan Safiye'nin Türkçe okuduğu bir bölümden sonra teypten dinî müzik çalındı, daha sonra da kadınlar dağılmaya başladı. Bazıları biraz daha kalarak dinî kitaplarını ve ilahi metinlerini değiş tokuş ettiler.[63]

Sohbetteki kadınlar Safiye'yle ve onun Kuran kursundan arkadaşlarıyla karşılaştırıldığında kendilerini cahil görüyorlardı, Safiye'yle arkadaşları ise "bilgili" ve onlardan iyiydiler. Safiye'nin görüşü de buydu. Meslektaşları gibi o da aydınlanmıştı; zaten Müslüman olarak doğmasına ve büyümesine rağmen daha sonra tam bir İslâmî hayat tarzına "dönmüştü". Hayatındaki bu önemli an, sadece meraktan Sinanköyü'nü ziyaret edip de Kuran kursunun binalarının yanından geçerken gerçekleşmişti. Bu toplantılara bir ya da iki kez katıldıktan sonra bir daha katılmayan kadınlar, bu grubu "aşırı"olmakla suçlarlar, aşırı olduklarının en büyük kanıtı da çarşaf giymeleridir. Hiç kimse vaızın içeriğine karşı çıkmadı; hatta eski bir kimya öğrencisi açık gezen kadınların kocalarının, bu kadınlar domuz yağı içeren ürünler kullandığı için kıskançlık duygularından etkilenmeyeceklerini söylediğinde bile kimse karşı çıkmadı.

---

63 En gözde olan kitaplar, bir mankenken hidayete ererek günahkâr kariyerini geride bırakan Emine Şenlikoğlu'nun kitaplarıydı. İslâmcı kadın yazarların kitaplarına ilişkin bir çalışma için bkz. Acar 1991.

Hatta bu toplantılardan "yobazlık" nedeniyle kaçanlar bile bu genç kadınların dinî bilgisine ve adanmışlıklarına hayranlık duyuyorlardı.

Hamdi'nin tarikatından olmayıp da faaliyet gösteren başka kadın hocalar da vardı. 25 yaşında olan Hülya, Ardeşen'de doğup büyümüş, çocukken İstanbul'a götürülmüştü. İstanbul'da tam zamanlı bir Kuran kursunda yatılı öğrenci olarak kalmıştı. Hülya İstanbul'da kalıp Kuran kursundaki eğitimine devam etmek istese de ana babası kasabalarından devlet kadrosunda çalışan bir hocayla evlenmesine karar verince Lazistan'a dönmek zorunda kalmıştı. Kocası Pazar'a atanınca Hülya da yöredeki kadınlara enformel kanallardan ders vermeye başlamıştı. Kadrosuz bir hoca olduğu için (yani devletin istihdam etmediği bir hoca olduğu için) sınıfları doğal olarak resmî değildi; ancak kocasının konumu sayesinde ilçe müftüsünden destek görüyordu. Müftü Hülya'nın hocalığa devam edebileceği bir daire ayarlamıştı. Hülya da Hamdi'yle alakalı kendisinden küçük olan vaizleri "aşırı" bulduğu için reddediyordu. Hülya'nın kendi öğrettikleri de öbürlerinkilere çok benzediği, Hülya da din eğitimini, din okullarının "görünmez" alanında tamamladığı halde kendini Safiye ve çevresiyle özdeşleştirmiyordu. Yörede tanıdığımız başka türban takan kadınlar da vardı; ancak türban takmaları derin bir inançtan ya da mükemmel bir din eğitimi almış olmalarından kaynaklanmıyordu. Bazı durumlarda sadece aile baskısına boyun eğiyorlardı. Özellikle hocaların ya da son derece dindar erkeklerin kızlarıyla karıları çarşaf giymeye meyyaldiler. Türbanlı kadınların tek tip görüntüsü "çağdaş" giyim kodlarına göre giyinmiş olan hemcinsleri arasındaki kadar olan çeşitlilikleri gizliyordu.

90'lı yılların başında militan eğilimin kadın versiyonu, diğer daha geleneksel kadınlarca birleşik bir cephe şeklinde algılandıysa, bunda üçüncü bölümde anlattığımız Rus pazarlarının etkisi büyüktür. Sözgelimi, 1991'de radikal kadınlar Çay Kurumu'nun Rize'de her yıl düzenlediği güzellik yarışmasını eleştirdiler. Yarışma en sonunda çok gerilimli bir ortamda düzenlendi. Yarışmayı bütün yarışma boyunca örtülü olan bir li-

se öğrencisi kazandı. Bir sonraki yıl sadece üç aday katıldığı için yarışma iptal edildi. Çarşaf giyen kadınlar, hatta daha küçük genç kızlar, kimi zaman tek başlarına kimi zaman da İslâmcı partinin erkek aktivistleriyle hükümet binalarının önlerinde gösteriler düzenliyorlardı. Pankartlarında fahişelikle AIDS'in yayılması arasında bağlar kuruyorlardı; gerçi doktorlar o dönemde bölgede hastalığın görülmediğini söylüyordu. Bölgedeki bütün kadınlar adına konuştuklarını, geleneksel ahlaka dönüş istediklerini iddia ediyorlardı. Büyük oranda giyim kuşamı ve edep kurallarını vurguluyorlardı: "Başörtüsüne uzanan eller kırılsın." Başka bir slogan da şöyleydi: "Reklam aracı değiliz, şahsiyetimizi istiyoruz."

Söylemler, gerçeklikler, ahlak kuralları

Radikallerden kadrolu imamlara, inançlı kitlelerden minik bir dinsiz grubuna kadar herkes bir fikir yelpazesinde ikili dünya görüşleri sunar. Bu dünya görüşleri genellikle Doğu'yla Batı arasında mekânsal olarak çizilen ayrımla ifade edilir. İslâmcılar Batı'yı genel olarak ahlakî bir yozlaşmışlık çerçevesinde betimlerler. Batı toplumu yozlaşmış ve "bozulmuş"tur. Türkiye'de var olan güçlü değerlere karşın Batı'da "aile bağlantısı yok"tur. Bu teşhisler genellikle hayal ürünü imgelerle kuvvetlendirilir: sözgelimi İngiltere eşcinseller arasındaki evliliğe izin verilen bir ülkedir, Almanya'da da kırk milyon köpek vardır. Adaletle imtiyazı karşılaştırmak için de Doğu'yla Batı arasındaki karşıtlığa başvurulur; bir tarafta "fakirler" varken öbür tarafta "sosyete"nin Mercedes kültürü vardır. Batı, nüfuz ettiği her yerde toplumsal farklılaşmaya neden olan insanlık dışı bir ekonomik örgütlenme olan kapitalizmle özdeşleştirilir. 1983'ten sonra Türk hükümetlerinin serbest piyasa öğretilerini benimsemesi kapitalizme eleştirel yaklaşan bu gruba malzeme sağlamıştır. Kamu alanında görünür olan bazı kişilikler de bu eleştirileri güçlendirmiştir: Başbakan (daha sonra Cumhurbaşkanı) Özal'ın karısı, zaman zaman fakir mükelleflerin ödediği vergilerle lüks bir hayat süren bir İmelda Marcos olarak

algılanmıştır. Gördüğümüz kadarıyla en küçük ilçelerde bile şık kıyafetleriyle, arabalarıyla, lükse, kumara, yerli malı olan Maltepe yerine Marlboro'ya düşkünlükleriyle göze batan bir sosyete sınıfı vardır. Bütün bunların ötesinde, asıl Rus pazarlarındaki ahlakî bozukluk Lazistan'da oturanlara, eğer dinin gösterdiği yoldan ayrılırsa bir toplumun başına neler gelebileceğini göstermiştir. Medeniyet sadece İslâm'da varken bu eski komünistler Batılı kapitalistler gibi barbardılar.

Öğretmenler gibi etkili gruplar arasında yaygın olan Kemalist görüş de, İslâmcılarla tamamıyla aksi yönde olsa da Doğu-Batı ayrımına başvurur. Bu görüşe inananlar, İslâm etkisini sürdürdüğü için Türk toplumunun ilerleyemediğini iddia ederler. Dinin gücüyle ekonomik açıdan geri kalmışlık arasında bağ kurarlar. Kendi bölgelerinin dışında bütün Doğu Anadolu "geri kalmış", "irticaî", "tutucu, eski kafalı" ve "bağnaz, yobaz"dır. Doğunun aksine batı Anadolu, Türkiye'nin Batılı modernlik modellerini kendine örnek alabileceğinin en önemli kanıtlarını sunmaktadır. İstanbul, İzmir gibi yerlerdeki kentlileşmiş toplum, "çağdaş", "ilerici" ve "sosyal" olarak görülür ("sosyal" sözcüğü burada olumlu anlamda, insanların artık sadece kısıtlayıcı aile ilişkileriyle sınırlı kalmadığını daha geniş toplumsal ilişkiler geliştirdiklerini belirtmek için kullanılır). Bu gruptaki insanların bazıları dini sadece batıl inançlar toplamı olarak görür, örnek olarak da zavallı saf insanlara büyü yapan, nuska yazan yerel imamları gösterirler. Yeni dinci aktivist tipi "okumuş cahil" olarak tanımlanır; bu dinci aktivistler öbür insanları, özellikle de kolay etki altında kalan genç insanları, sözgelimi Atatürk'ün kamusal alanlardaki büstlerine ve resimlerine saldırmak gibi rezilce işleri yapmaya kışkırtmakla suçlanırlar. Bu aktivistler "barbar"ken, onları bu kategoride sınıflandıranlar kendilerine "medenî" imgesini yakıştırıyorlardı.

Son yıllarda hem Kemalist hem de dinci dünya görüşü çeşitli dönüşümler yaşadı, vurgulanan şeyler değişti. 1983'ten sonra piyasa ekonomisini, yani daha fazla kapitalizm ve Batılılaşmayı savunan hükümetler aynı zamanda cumhuriyetçi selefle-

rinden ayrılarak dine daha geniş bir yaşam alanı ayırdılar. Pazar'da 90'lı yılların başında bir İmam Hatip kurulduğunda, okul halk arasında çok rağbet görmüş olsa da, birçok öğretmen bunu kınadı. Anavatan Partisi'nin iktidarda olduğu 1983'le 1991 yılları arasındaki dönem Türkiye'nin birçok yerinde olduğu gibi Lazistan'da da dinin filizlendiği bir dönem oldu. Küçük şehirlerde yeni camilerle okulların dışında, sadece dinî kitapların satıldığı yeni kitabevleri açıldı.

Bu eğilimleri onaylamayanlarsa "kapalı" ve "açık" toplumlar arasındaki başka bir ikiliğe başvururlar. Bu karşıtlığı başka bir bağlamda zaten görmüştük: başını başörtüsüyle örtmeyen kadınlara "açık" denir. Bütün topluluklar için konuşursak, bütün kadınların kurallar gereği başörtüsü takmak zorunda olduğu bir köye kapalı köy denir, sözgelimi yukarıda sözünü ettiğimiz Sinanköyü gibi. Sinanköyü'nün komşularından bazıları daha "açık"tır: öbür köylerdeki bütün kadınlar da Sinanköyü'ndeki kadınlar gibi giyindiğinden onların hangi yönlerden açık olduğunu sorduğunuzda insanlar erkeklerin bu köylerde camiye pek düzenli gitmediğini, öbür köylerin daha "sosyal" bir yapısının olduğunu, bunun da öbür köylerde bulunan bir ya da iki tane kahveden anlaşılabileceğini söylerler. Lazistan'ın batı yöreleri doğu yörelerinden daha kapalıdır. Fındıklı'da, Arhavi'de başörtüsü takmadan, kot pantolon ve tişörtle fındık toplayan kadınlara bile rastlayabilirsiniz. Bu tarz (gerçi bu tarza az rastlandığını da kabul etmek lazım) Kemalistler'den alkış toplarken İslâmcıların eleştirilerine maruz kalır. İki kamp da bu ikiliğin kutuplarına ne ad verileceği konusunda hemfikirdirler; sadece hangi kutba olumlu değerler atfedileceği konusunda ayrılırlar.[64]

Bu ikilikler insanlara zihinsel modeller sağlar. Analiz edenler olarak bizlerse kendi modellerimizi oluşturmak için bu modelleri benimseyebiliriz. Sözgelimi, ulusal düzeyde "serbest

64 Lazistan'daki doğu-batı ayrımı 70'li yıllardan beri güçlenmişe benziyor. 1973'te Pazar'da lise son sınıfta olan kız öğrencilerin mini eteklerle okula girmesi yasaklandı. Aynı dönemde ilerici olan Fındıklı'daki muhafazakâr bir kaymakamsa okul öğrencilerinin kahvelere girişini yasakladı. Bkz. *Ardeşen Sesi*, 22 Haziran 1973, 1: 44; *Ardeşen Sesi*, 19 Mart 1974, 2: 116.

piyasa"ya dayalı "açık" iktisadî politikaların güdülmesi kitleler arasında hızla yayılan bir tepkiye yol açmış, bu tepki de daha muhafazakâr, "kapalı" toplumsal pratikler, özellikle de örtünme şeklinde tezahür etmiştir. Lazistan'da hiç böyle bir argümanın ileri sürüldüğünü duymadık. Bir kaymakamdan Türkiye'nin bir gemi olduğu metaforunu işittik; Atatürk Cumhuriyet'i kurduğundan beri rotasını Batı'ya çevirmiş bir gemi. Ancak hafif bir kederle yolculardan birçoğunun çoktan yüzlerini Doğu'ya çevirmekte kararlı olduklarını da belirtti.[65] Son yıllarda (yetkili metaforuna devam ediyordu) bazı yolcular güvertede Doğu'ya doğru koşmaya başlamıştı. Bunlardan bazıları kaptan köşkünü ele geçirmiş, geminin rotasını değiştirmeye çalışıyordu. Ancak bu kaymakam, mevkiine yakışır bir biçimde, kaptan köşkünü ele geçirenlerin Atatürk'ün devlet gemisinin rotasını değiştirmekte asla başarılı olamayacaklarına inanıyordu. Olsa olsa ilerlemesinin hızını kesebilirlerdi, o kadar. Ayrıca, gemiyi şu anki rotasında götüren yetkilileri canı gönülden destekleyen öbür yolcu grubuna da, yani Batı toplumunun değerlerine kucak açanlara da işaret ediyordu. Dinle modernlik arasındaki çekişme bir dengede tutulmalıydı, bu da kaymakam olarak onun göreviydi. Yeni cami inşaatlarına izin verirken aynı zamanda uzun vadede bölge toplumu üzerinde daha çok etkisi olacak olan gazinolara, lokantalara, kahvelere ve birahanelere de izin veriyordu.

Bu ikili söylemler, bugünkü İslâm'da mevcut olan belirli öğeleri anlamada, ayrıca bunların Kemalist sekülarizm ve sivil toplum gibi öbür modellerle nasıl ilişkide olduğunu anlamada yetersiz kalır. Söylemdeki bu net ikilikler toplumsal gerçekliklerle karşılaştığında çözülmeye uğrar. Doğu'yla Batı arasındaki karşıtlık aşırı bir ahlaksızlığın coğrafî olarak doğudan gelen fahişelerce temsil edildiği gerçeğiyle bağdaşmaz; bu fahişeler, kolaylıkla Batılı kapitalistlerle aynı kefeye konulamaz. Lazistan'ın içinde batı yörelerinin daha kapalı toplumlar olması kafaları daha da karıştırır.

65 Bu, yaygın bir temadır. Krş. White: "Türkiye yönünü batıya çevirmiş, bütün yolcuları doğuya koşan bir otobüstür - İstanbullu bir taksi şoförü" (1994: 1).

İki genel olasılık dikkate alınabilir. Birincisi, İslâm'la Kemalizm arasındaki uçurum öyle büyüktür ki herhangi bir uzlaşma olasılığı yoktur. İnsanlar günlük hayatlarında geleneksel olanla modern olan arasındaki karşıtlığı tecrübe ederler; ancak bu ikisi arasında bir uzlaşmaya güçleri yetmez. İslâm'ın yeni ve modern olan yönleriyse, Kemalizm'in modernitesine doğru bir köprü vazifesi görmeyi bir tarafa bırakın bu ikisi arasındaki temel karşıtlığa ilişkin bilinci daha da pekiştirir. Son yıllarda hem entelektüel hem de siyasî söylemde kutuplaşma ve karmaşa söylemi daha da keskinleşmeye başlamıştır. Bu durum 90'lı yıllarda siyasî tıkanıklık şeklinde tezahür etmiştir.

İkinci olasılık ise şudur: üç çeyrek asırlık Kemalizm tecrübesi yeni bir sentez oluşturmaya yetmiştir. Bu teşhise göre bir çatallaşmadan değil, aktörler takdir etse de etmese de yeni bir birlikten söz edebiliriz. Richard ve Nancy Tapper'ın deyişiyle, "Hem Türk İslâmı hem de Türk cumhuriyetçiliği/milliyetçiliği bugün tek bir toplumsal denetim ideolojisinin ifadesidir."[66] Tapperlar'ın "uyuşumlar" teşhisi hem öbür antropologların ampirik verileriyle hem de bizim Lazistan'daki bulgularımızla tutarlıdır. Sözgelimi, Pazar yöresinde aşırı derece dindar olan bir köylü yazdığı şiirde millî birlik ve bütünlüğün korunması gerektiğini vurgular, böylece Tapperlar'ın bazı bağlamlarda peygamberle Atatürk'ün yer değiştirdiği savları da doğrulanmış olur. Bize verilen şiirin elyazısı halinde, aşağıdaki kıtada da görüleceği gibi peygamberin isminin geçtiği her seferinde üzerine çarpı konulup yerine Atatürk'ün ismi yazılmış:

Hükümetin sözünden çıkmayalım
(Peygamberin) Atatürk'ün izinden gidelim
Ağlasınlar bunu inkâr edenler
Yapmayın kardeşler kıymayın vatana.[67]

Ancak sentezi vurgulamanın tehlikesi, süregelen muğlaklıkları ve çelişkileri göz ardı etmektir. Üçüncü bir olasılıktaysa,

66 Tapper ve Tapper 1987b: 72.

67 Lazi bir köylünün yazdığı *Cana Kıymak* adlı şiirden.

toplumsal kimliklerdeki akışkanlıklar ve dinamik çeşitlilikler vurgulanır. İnsanlar kimi zaman birleştirici bir sentez hissi taşırken, kimi zaman da çelişki hissi öne çıkar. İslâm'la modernite arasındaki temel karşıtlıktan söz edenler bunun kendi hayatları üzerinde bir etkisi olmadığını da vurgularlar. Çoğu insansa kendilerini bütün kutuplardan soyutlar. Yerel bir hükümet yetkilisinin de belirttiği gibi: "İki aşırı eğilim arasında yaşıyoruz. Bir eğilimi aşırı dinci klik temsil ederken, öbür eğilimi ateistler temsil ediyor. Bizlerse kendimizi ikisiyle de özdeşleştirmiyoruz, arada kaldık." Buradaki ikiliğin kutuplarını anaakım Kemalizm'le anaakım İslâm temsil etmez. Aksine kutuplar şöyledir. Bir tarafta "sakallılar", "karalar", "tarikatçılar" varken öbür tarafta Marksistlerle komünistler vardır. İslâm'la Kemalizm ne birbirinden ayrıdır ne birbirine denk güçlerdir, ne de uyumlu bir sentezde birleşebilirler. Aksine, insanlar kıt bilgilerle pragmatik amaçlara hizmet edecek biçimde hareket ederler ve birçok modelce yönetilirler. Bu modellerden bazıları mutlak, koşulsuz kesinliği sunarlar, kimileri için daha fazla böyledir, kimileri için değil; bazı bölgelerde, hayatın bazı dönemlerinde böyle olduğuna daha fazla inanılır, bazılarında, bazı dönemlerde daha az;[68] ancak hiçbir model tek başına toplumsal hayatı bütünlüğü içerisinde kavrayamaz.

İnsanlar hayatları boyunca bu modellerin kombinasyonlarını tecrübe ederler. En temel örüntü oluşturma süreçleri öncelikle toplumsal cinsiyetten, yaştan, daha sonra toplumsal sınıftan, eğitimden ve meslekten etkilenir. Pratikte bir kutuplaşma durumunu saf halinde korumak mümkün değildir. Memurlarla, öbür meslek sahibi kişiler, kendi sözleri ve göz önündeki hayat tarzlarıyla değerlendirilerek yozlaşmış Batı'nın birer örneği olarak görülebilirler. Şehirdeki gazinoda rakısını yudumlayan doktor, hafta sonu geldiğinde köydeki ana babasını ziyaret eder, köydeki davranışları ve ünü son derece farklıdır. Bir

68 Schiffauer 1987 çalıştığı köyde daha yaşlı köylülerin İslâmî normlara daha büyük bir özen gösterdiklerini gözlemlemiştir. Kadınlar, kendilerini daha eğitimli hatta "aydın" gören şehirli kadınlar bile, yaşlandıkça başörtüsü takmaya, daha fazla dua etmeye başlarlar.

kaymakam bile iftara kayınvalidesi geldiğinde hayat tarzını değiştirmek zorundadır. Bir sosyete kadını Ramazan'da uzun bir kumar akşamına gitmeden önce büyük bir titizlikle akşam duasını eder. Bir dinci aktivist hem kendisi hem de ailesi yeni açılan ticarî televizyon kanallarını, vadideki alıcılar iyi çekmediği halde daha iyi izleyebilsinler diye daha fazla zahmete katlanır, daha çok masraf eder, vs.vs.

Çocuklara verilen mesajlar da çoğunlukla karmaşıktır. Bir uçta, yaptığının birçoklarınca saygısızlık olarak nitelendirileceğini bildiği halde Atatürk'ü saldırgan bir üslupla reddedenler vardır. Bize hangi dinden olduğumuzu soran ilkokul çağındaki bir çocuğun Müslüman olmadığımızı öğrendiğinde yüzümüze tükürmesi tecrübesinden zevk almadık. Başka bir uçta da, birçok şehirli çocuk artık Kuran kurslarına hiç gitmiyor. Doğum günlerini Batılı tarzda kutluyor ve dinin aile hayatlarında görünür hiçbir rolü yok. Ancak çocukların çoğu, yetişkinler gibi, dini öğrendikleri kişiler son derece çeşitli olduğundan, o kutuplaşmayı sürdürecek durumda değildir. Kimisi Ramazan ayında oruç tutarken, kimisi tutmaz. Pazar'daki en büyük ilkokulun öğlenci devresinin başlangıcı hemen okulun yanında bulunan ana camiden yükselen öğlen ezanıyla düzenli olarak çakışıyordu. Bu yüzden ezan sesiyle millî marş hep birbirine karışıyordu. Hoparlör sistemleri hemen hemen aynı kalitedeydi, hiç kimse de öbür tarafın hoparlörünün fişini çekemiyordu.

Başka bağlamlardaysa başka sonuçlar ortaya çıkabilir. "Aydın" olarak tanınan Hamere adlı bir köyde bir kına gecesine katıldık. Modern arabesk ezgileri vadi boyunca yankılanırken akşam ezanı okunmaya başladı, genç ev sahiplerimiz hiç kaygılanmadan caminin hoparlörünün fişini çektiler, eğlence devam etti. Komşuları olan Sinanköyü'nde ise düğünlerde bile hiç müzik çalınmaz, hoparlörle dinî mesajların iletilmesini hiçbir şey bozamaz. Ancak, bu köyde de Hamdi hoca konusunda öbürleri kadar coşkulu olmayan insanlar vardır. 90'lı yılların başında seçilen muhtar seküler fikirleri olan solcu bir adamdı; ancak birçokları gibi o da Anavatan Partisi'ni destek-

liyordu. Nedenini sorduğumuzda, kendi yöresine duyduğu bağlılıktan, Anavatan Partisi'nin Lazistan'a daha fazla devlet kaynağı aktaracağını umduğundan söz etti. Muhtar İstanbul'da uzun yıllar geçirmiş ve burada içki içmişti. Muhtarlık işlerini ilçe merkezinde kiraladığı bir kahvehaneden yürütüyordu. Ancak, en küçük kızını köyde Hamdi hocanın açtığı Kuran kursuna gönderiyordu, böylece kızının iyi bir genel eğitimden geçeceğine inanıyordu. Kızı zeki, okumaya çok hevesli bir kızdı; ancak çok zayıf, hatta çoğu zaman hasta olduğu için tarlalarda ağır işlerde çalışamıyordu. Bu şartlar altında şehirdeki okula gidip gelmektense Kuran kursuna gitmek onun için iyi bir seçenekti, böylece eğitimden de tamamıyla vazgeçmemiş oluyordu.[69]

Kemalistler dinle bilimi hiçbir şekilde birbirlerinin işine müdahale etmemesi gereken iki ayrı alan olarak görürken, bazı "eski moda" hocalar ve onların müşterileri dinî tedavi ile modern tıbbî pratiklerin birbirini tamamladığını düşünür. Hocaların bu iddialarını dikkate almakta fayda var. Ankara Üniversitesi'nde eğitim almış, ilçenin en tanınmış hocası Oflu Hoca'nın köyüne en yakın ilçe merkezinde çalışan bir doktor, bir tıp doktoru olarak hiçbir şey öneremeyeceği ya da çok az yardımcı olacağı hastalarda, hocanın yaratabildiği güven ve iyimserliğin çok etkili sonuçlar doğurduğunu söyledi. Söylediğine göre, öyle durumlar oluyordu ki hastaya elindeki kısıtlı kaynaklarla nuska yazdırmasını ya da bölgede tek önemli türbe olan Angvan'daki türbeye gitmesini önermek daha anlamlı olabilirdi. Sağlam bir Kemalist olan doktor, kendisini hastasına böyle bir tavsiyede bulunabileceği bir duruma asla sokmazdı; ancak bize hastanın duyduğu acının azaltılmasında dinin olumlu bir rolü olabileceğini de söylemekten geri durmadı. İnsanların çoğu acılarını hafifletmek için değişik kaynaklara başvururlar. İki küçük oğlunun davranışlarına tahammül edemeyen şehirli bir anne, doktorun çocukların davranışlarının son derece normal olduğu konusundaki ısrarlı telkinleriyle ik-

69 Muhtar bu bilgileri, köydeki evine kaçırdığı birkaç kutu bira eşliğinde bizimle sohbet ederken verdi.



Resim 7.5. Sinanköyü'ndeki Kuran Kursu'nun kurucusu Hamdi ile köyün muhtarı.

na olmayınca güçlü nuskalarıyla ünlü bir kadına gitti. Daha yaramaz olan oğlunun iç çamaşırlarına nuska taktı, misafirler nuskayı fark edince utanıyordu. Birçok genç anne de nazardan korunmak için çocuğuna Atatürk altını takar. Şehirli başka bir ailenin on yedi yaşındaki oğlu da geçirdiği sinir krizinin ardından konuşamaz, okuyamaz, yazamaz, kimseyi tanıyamaz hale gelmişti. Ailesi genci Rize'deki, Trabzon'daki doktorlara, psikiyatristlere götürdüğü halde hiçbir ilerleme kaydedilemedi. En sonunda perişan olan anne baba, kendilerini aydın olarak görmelerine rağmen oğullarını büyü yoluyla iyileştirsin diye tanınmış bir hocaya götürdüler. Hoca nuska yazıp suya batırdı, ancak genç, suyu içmek istemedi. En sonunda okulda en sevdiği fen bilgisi öğretmeni gelip suyu içmesi için genci ikna etti. Kendisini çağdaş olarak nitelendiren kütüphaneci genç bir kadın ne cennete ne cehenneme, ne mucizelere, ne batıl inançlara, yalnızca Allah'a inandığını söyledi. Tam bu sırada elinde Rus pazarından aldığı kristal vazo bulunan bir kadın sohbetimize katıldı. Vazo birden hiç kimse dokunmadan ken-

di kendine kırılıp parçalara ayrıldı. Kütüphaneci ısrarla bunun nazardan olduğunu, ikimizden birinin bilinçaltında arkadaşının aldığı şeyi kıskanmış olabileceğimizi iddia etti. Kuran'da bu tarz neden-sonuç ilişkilerinin bilimsel ispatlarıyla yer aldığını söyledi.

Birçok insanın, içinde var oldukları dünyayı keskin karşıtlıklar şekilde algılamayı tercih etmediklerinin en iyi kanıtı uzun yıllardır süren demokratik seçimlerdir. İslâmcı dediğimiz insanların hemen hemen hepsinin dinci partiye oy verdiğini rahatlıkla söyleyebilirsek, aynı rahatlıkla Kemalistlerin de büyük çoğunluğunun siyasî sola sempati duyduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu Kemalistlerden bazıları, özellikle de Bülent Ecevit'e bağlı olanlar, dinci parti aktivistlerinin bazı tezlerini, belirgin olarak radikal toplumsal eşitlikçiliklerini ve Amerikan karşıtlıklarını beğenirler. "Sakallılar"dan değil de "çağdaş bir Müslüman" olduğu sürece dinci partiden bir belediye başkanının seçilmesini de sıcak karşılayabilirler. Ancak Lazistan'daki seçmenlerin çoğu şimdiye dek ne solculara ne de İslâmcılara tam destek vermiştir. İslâm'ın hem serbest piyasaya dayalı kapitalist bir ekonomiyle hem de çoğulcu, demokratik bir siyasî sistemle uzlaşabileceğini ileri süren partilere oy vermişlerdir.

Küçük sosyalist partinin Rize il başkanı emeklilik yıllarını Pazar'da geçiriyordu. 40'lı yıllarda bir Köy Enstitüsü'nde şekillenmeye başlayan sıkı Marksist görüşleri hiç değişmemişti. Öğretmenliği baskılar ve hapis nedeniyle yarıda kalmıştı. Dinin, insanların çoğunluğunu, gerçek çıkarlarının nerede yattığı hususunda aldatan bir yanlış bilinç biçimi olduğuna dair çok açık seçik bir fikri vardı. Bütün iyi Müslümanlar gibi günde beş vakit namaz kılan karısı da böyle aldatılmıştı. Ancak, yine de karısının Türkiye'nin toplumsal sorunlarının temelinde sınıf çatışmasını gördüğü için bir sosyalist olduğunu söylüyordu. Oğulları da dahil öbür aile fertleri başkanın toplumsal sorunlara ilişkin bu teşhisine katılmıyordu. Anne babalarını da sık sık ziyaret ettikleri söylenemezdi.

Siyasî yelpazenin öbür ucunda, dogmalar pratik hayatta sürekli olarak değiştirilir. Hamdi hocanın hem bir arabası hem

de evde konfor sağlayan bir sürü eşyası vardı. Kemalist bir dükkân sahibi, büyük bir keyifle İslâm'ın ticarî kurallarına aykırı olarak dükkânından taksitle dayanıklı tüketim eşyası alan dindarların hikâyelerini anlatıyordu. Dinî aktivistler çok çeşitlidir. Pazar müftülüğündeki kıdemli bir imam Türkiye'nin daha çok Avrupalı bir kimliğe bürünmesi gerektiğini söyledi. Kamusal alanda dinî kıyafetlerin serbest olduğu, devletin kiliselere daha fazla yardım ettiği Almanya'ya gitmişti. Tükiye'de laiklik, ona göre, devlet desteğinde ateistlik ve din eğitiminde düşük standartlar demekti. Lazistan içerisinde de daha açık olan Fındıklı ve Arhavi ilçelerinin yaşamak ve çocuk büyütmek için daha gerici olan batı yörelerinden daha iyi yerler olduğunu söylüyordu. Hem Hamdi gibi aşırıları hem de yukarıda anlattığımız Oflu hoca gibi nuska yazan meslektaşlarını eleştiriyordu. Ancak, Oflu hoca nuska yazarak kazandığı parayla Ankara'da İngilizce eğitim verilen bir üniversitede okuyan oğlunun eğitim masraflarını karşılıyordu.

Lise öğrencileri kendilerine okulda ve Kuran kurslarında öğretilenlerle seküler basında okuduklarını ve televizyonda seyrettiklerini bağdaştırmakta güçlük çekiyorlardı. Birkaç genç kız "feminist" takılıyor; anne babalarının görmediği zamanlarda sigara içerek, yanlarında erkek akrabaları olmadan deniz kenarındaki kafelere giderek aile otoritesine karşı geliyordu. Ancak bazıları moda olan modern kıyafetleri içerisinde rahatsız oluyor, kendilerini sürekli suçlu hissediyorlardı. Giyim kuşam kodlarıyla ya da beş vakit namaz kılmakla hiçbir alakası olmayan çağdaş Müslümanlar olmaları gerektiğini vurguluyorlardı. Ancak bu argümanları öne süren genç kızlar birkaç yıl içerisinde ailelerince yakın akrabalarıyla evlendirildiler.

Ataerkil otoriteyle dinî muhafazakârlık arasında kesin bir yakınlık vardır. Bu öğeler birçok ailede bir araya getirilerek bireysel özlemlerin farklı yönlere çevrilerek törpülenmesine yol açarlar. Sözgelimi, normal bir devlet okuluna gitmek isteyen bazı genç kızlar dindar ailelerince İmam Hatip Lisesi'ne gönderiliyordu. Ancak, ataerkillik normlarıyla dinî muhafazakârlık her zaman aynı karara işaret etmez. Ağabeyinin otoritesi al-

tında bulunan genç bir kız, iradesi dışında Sinanköyü'ndeki Kuran kursundan alınarak evlerine geri getirildi. Aynı Kuran kursunda öğrenci olan başka bir genç kızsa, oralı ılımlı görüşleri olan bir adamla evlendirildi. Hamdi'nin Kuran kursundan ayrılıp çarşafını atmak zorunda kaldı, yani sıradan bir aile hayatına başladı.

Gerçek hayatın, söylemde yaygın olan kutuplaşmaları zayıflatan karmaşık yönlerine parmak basarken, insanların dine dayanarak ortaya koydukları çeşitli modellerin karşılaştırılabilir ahlakî bir güç olduğunu ileri sürmek niyetinde değiliz. Aksine, birçok sıkı Kemalist, seküler devletin dini farklılaşmış bir özel alanla sınırlı tutma amacıyla uyuşan dinin bu yönüne sonsuz bir saygı beslediklerini belirtiyorlar. Dinsiz olduğunu söyleyenlerin sayısı parmakla sayılacak kadar azdır. Çoğunluk böyle bir tercihi "ahlaksızlık" olarak nitelendirip hoş görmez. Ateistlik suçlaması yabancı fahişelere yöneltiliyor. İnsanlara göre yabancı fahişeler "Allahı tanımazlar," "ayıp mayıp ne olduğunu bilmezler". Bazı sözlerinde dini aldatıcı bir batıl inançlar toplamı olarak gördüklerini belirtenler bile hâlâ kendi çocuklarına ilkel dinî halk pratikleriyle İslâm'ın en önemli ahlakî özünü oluşturan ve yüzyıllardır süregelen değerler arasındaki farkı öğretebilirler. İslâmcıların Batılı aile hayatına ilişkin abartılarını reddederken, aynı zamanda Batı'daki yüksek boşanma oranlarını ve kadınlarla erkeklerin evlilik bağı dışında birlikte olma pratiğini İslâmî ahlakın savaşması gereken kötü özellikler olarak görebilirler.

Üçüncü bölümde anlattığımız küçük şehirdeki ticaret hayatı ahlakî bir mayıntarlası gibidir. Dükkân sahibi ya da tüccar olarak hayatını sürdürmek isteyen kişi maddî çıkarlarını gözetmek zorundadır; ancak bunu yaparken İslâm'ın ideallerinden de sapmış olur. Tüketiciler bu durumu anlayışla karşılar, onların eleştirdikleri sadece ikiyüzlülük edip durumun böyle olmadığını iddia edenlerdir. Sözgelimi, Ramazan ayı boyunca lokantasını açan bir işletmeci dindar olduğunu iddia edemez. Bazı tüccarlar, kinayeli bir biçimde son derece dindar olan bazı Rizeli işadamlarının karmaşık hilebaz pratiklerine ilişkin hikâye-

ler anlatırlar. Sözgelimi, bu işadamları İstanbul'a sipariş verirken Müslüman kardeşlerini değil, Yahudi toptancıları tercih edermiş. Fahiş fiyatla mal satan hacılar herkesin dilindedir. Pazar'da birçok işadamı son derece sekülerleşmiş, "sosyete" bir lider kadrosu olan Anavatan Partisi'ni desteklerken İslâmcı partiyi destekleyen işadamlarının sayısı azdır. Rus pazarlarının büyük etkisinin yanı sıra Anavatan Partisi'nin piyasa merkezli girişimleri ekonomik alandaki ahlakî gerilimleri artırmıştır.

Dinin toplumsal ve sosyolojik etkilerine ilişkin Max Weber'e dayanan klasik çalışmalar genellikle dinin dış toplumsal etkileriyle bireyler üzerindeki iç, öznel etkileri arasındaki karşıtlıktan söz eder. Türkiye'nin kırsal kesimleri hakkındaki literatürde de İslâm'da bireylerin kamusal alandaki davranışlarının nasıl olması gerektiği vurgulandığı halde, sorumlu ahlakî davranışların nasıl olacağı sorusunun ihmal edildiği iddia edilir.[70] Kadınların giyim kuşamlarına bu kadar dikkat edilmesi yukarıdaki analizi destekleyen bir veridir; bu konunun Lazistan'daki dinci aktivistler arasında da son derece önemli olduğunu gördük. Rus pazarlarına gösterilen tepki de toplumun doğru düzeniyle alakalı bir endişe olarak dinin "dış" etkileri anlamında algılanabilir.

Ancak bütün bunlara rağmen dinin etkileri konusunda kurulan bu karşıtlık yine de çok basittir. Fallers, 60'lı yıllardaki saha çalışmasına dayanarak "Türk İslâmı'nın son derece ahlakî" olduğu sonucuna varır.[71] O günden bugüne İslâmcı aydınlar hep "püriten" öğeleri ve bireysel vicdanı vurgulamıştır. Meeker'in de belirttiği gibi, "kişisel fikre ve eyleme kaynaklık eden" sonuçlara ulaşmışlardır.[72] Bu elbette İslâm'ın "özelleştiği" anlamına gelmez.[73] Kemalist planların aksine dinin özel

70 Schiffauer 1987 Islâm'da ahlakın daha bireysel, daha protestan anlamlarının olmadığını iddia eder.

71 Fallers 1974: 97.

72 Meeker 1991: 190.

73 Bu yüzden, Kemalist devletin "Türk vatandaşlarının büyük çoğunluğu için İslâm'ı özelleştirmeyi başardığını" öne süren Toprak'ın (1995: 2) bu tespitine katılmıyoruz. "Kamu dinleri" ve son "kamuya açılma" süreçleri hakkında karşılaştırmalı bir çerçeve için krş. Casanova 1994.

alanla sınırlandırılamayacağı ortaya çıkmıştır. İslâm son dönemlerde kamusal alanda son derece görünür bir hal almıştır; bu durum giderek daha da güç kazanmaktadır. Ancak din *ayrıca* halk arasında yaygın olan eski inançlardan beslenerek bireysel ahlakî davranışları da etkilemektedir. Günah işleyenler ateşte yanacaktır.

8. Etnik aidiyet

Azınlıklar ve her şeye rağmen başarmak

Başlangıçta ele aldığımız Gellnerci modelde ulus-devletin homojen tek bir yüksek kültürü vardır. Bu nedenle, bu modelde kültürel azınlıklar sorunuyla ilgilenilmez. Başka bir uçta yer alan Clifford Geertz ise son dönemlerde dünyaya ilişkin, hemen hemen bütün ülkelerin bitmez tükenmez bir biçimde parçalara ayrıldığını savunan bir görüş ortaya koydu. Geertz kültüre ilişkin herhangi bir bütünselci, birleştirici kavramı reddettiği için bütünselci, birleştirici bir kültür anlayışına dayanan etnik aidiyet ve ulus gibi kavramlardan uzak durmayı yeğler. Yine de birinci bölümde değindiğimiz Geertz'in kendi kitabı da bu kavramın yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur; son çalışmasında bile çoğul azınlık kimlikleri eninde sonunda "ek yerleri olmayan bir bütünlük"te olmasa da en azından "düzensiz, sarsak, belirsiz bir toplam"da birleşirler.[1]

Geertz, Avrupa'daki belirli tecrübelerden beslenen ve son derece soyut bir düzeyde işlev gören Gellnerci modernite modelini karmaşıklaştırırken kesinlikle meşru bir şey yapıyor.

1 Geertz 2000: 255.

Ancak Geertz'in milliyetçiliğin ve etnik aidiyetin modern dünyanın bütünlerini oluştururkenki özel gücüne dair ve bu iki kavramın onlara üye olanlara neden o kadar sarsak ve belirsiz gelmediğine dair hiçbir açıklama getirmediğini söylerken de Gellnerciler haklıdır. Bizim burada ele aldığımız bugünkü Türkiye örneğindeki toplumsal gerçeklikler de, belki de Gellner'in kabul etmek istemeyeceği kadar karmaşıktır. Gellner'in "Atlantik" anlamındaki sivil toplumuyla "modüler" bireylerine Lazistan'da rastlamak mümkün değildir.[2] Ancak Kemalizm'in ülkedeki bütün öbür toplumsal kimlik biçimleri için belirleyici bir çerçeve sunan yeni bir ulusal kimlik yaratmada başarılı olduğunu daha önce ileri sürmüştük. Bu yüzden, en azından bu alanda Gellner'le Geertz'in yaklaşımlarındaki bazı öğelerin birleştirilmesi gerektiğini öneriyoruz; yine de ne Gellner'in ne de Geertz'in "kültür" kavramından vazgeçmemiz gerektiği görüşüne katılıyoruz.

Son derece homojen bir toplumun hayali bile mümkün değildir. Azınlıkların tanınması sorunlarını tartışırken neden üzerinde çok tartışılan etnik aidiyet kavramına ayrıcalık göstermemiz gereksin? Bölgede toplumsal kimlikleri şekillendiren öbür etmenleri ön plana çıkarmak için şu ana dek etnik aidiyet kavramını hep geri planda tuttuk. Azınlıkların illa ki etnik terimlerle tanımlanmasına gerek yoktur. Bu noktada, Lazistan'ın bugünkü nüfusunu araştırmak ve farklılaşmalarını ortaya koymak amacıyla şimdiye kadar dikkate aldığımız etmenleri özetlemekte fayda var. Bu etmenler son derece çeşitlidir; bu durum, kısmen bir köyü ya da ilçeyi değil de bölgeyi bütün olarak çalışma birimi almamızdan kaynaklanmaktadır. Bölgede şu an yaşandığı şekliyle toplumsal yaşamın tek bir modele ya da birkaç yapısal kutuplaşmaya sığdırılamayacağını öne sürüyoruz. İnsanlar elbette yaşadıkları hayatın anlamını bulmak için söylemlerinde basitleştirici yöntemlere başvururlar. Bazen, sözgelimi kadınlar "Rus" fahişelerin ahlaksızlıkları yüzünden devlet yetkililerini ptotesto ettiğinde söylem eyleme

2 Bkz. Gellner 1994a.

dönüşür. Ancak söylemle eylem o kadar da sıklıkla örtüşmez, aynı kadınlar gidip Rus pazarlarından mal da satın alırlar, o vakit orada tanıştıkları yabancılar hakkında daha ayrıntılı fikirler edinirler.

Kişiliği ve toplumsallığı ele alabilmek için sadece yöre insanının söylemlerinde ve imgelerinde yansıttıkları modelleri incelemek yeterli değildir; aynı zamanda genellikle şaşırtıcı olan bir dizi toplumsal pratiğe de bakmak gerekir. Geertz'in son yıllarda ürettiği bir metaforu kullanırsak sadece toplumsal kimliklere ilişkin bir deste kâğıt toplamak değil, aynı zamanda bunları "çapraz kesmek" de gereklidir; böylece kimliklerin etkileşim sırasında oluştuğunu görürüz.[3] Ancak Türkiye üzerine üretilmiş literatürün büyük bir bölümünde bu karmaşık durum reddedilirken, bir tarafında Kemalizm'in güçleri (sekülerlik ve moderniteyle ilişkilendirilir), öbür tarafında İslâm'ı ve temelleri aileye dayanan ataerkil pratiklerin özünü içeren geleneğin güçleri olan ikilik çok fazla abartılmıştır. Bu şekilde düşünmekten kaçınmak zordur. Kemalist ve İslâmcı dünya görüşleri arasındaki bu basitleştirilmiş karşıtlığı aşmaya çalışan Michael Meeker, anonim, kitle toplumunun temel ikilemlerini çözmek için bu iki dünya görüşünün de nasıl farklı yollardan çaba harcadıklarını ortaya koyar.[4] Ancak Meeker'in kendi çözümlemesi de bu kitle toplumuyla, "tanıdıklık, yakınlık" dilinin ulus ve Allah soyutlamalarından daha önemli olduğu, sözde daha kişisel bir karakter taşıyan geçmiş toplumu arasındaki karşıtlığa dayanır. Böylesi ikilikler çekicidir. Ancak, insanların günlük yaşam tecrübelerinde bu ikilikleri nasıl çözdüklerini, nasıl aştıklarını gözden kaçırmamıza neden olurlar. Kemalizm'in uygulanmasının yarattığı uyumsuzlukları, yok olanları, "ruhtaki boşlukları" teşhis etmektense; bu "proje"yi İslâm'ın toplumsal olarak birleştirici olan, herkesin paylaştığı, "doğal" anlamlarını yok eden bir proje olarak görmektense; mikro-özgüllüklere daha yakından baktığımızda, Lazistan halkının, yeni toplumsallık biçimleriyle kişisel olanın önemine yapılan

3 Geertz 2000: 254.

4 Bkz. Meeker 1997.

bitmez tükenmez ısrarı son derece başarılı bir biçimde uzlaştırdığını görürüz.[5]

20. yüzyılın sonunda bu bölgedeki en önemli topluluk sınırları nelerdir? Bu bölgedeki toplulukların Cumhuriyet'ten çok önce dünyaya açık olduğunu aklımızda tutsak da yine de Cumhuriyet öncesi dönemle karşılaştırdığımızda toplumsal dünyalar bugün kesinlikle daha geniş, daha ucu açıktır. Yine de çoğunlukla bölgenin yerlileriyle yabancılar arasındaki farklar ortaya konur. Kemalist modernleşmenin sonucu olarak azınlıkta kalan iki topluluk belirgin şekilde ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, seçkin üniversite mezunlarından alt düzeydeki polis memurlarına ve kırsal kesimdeki ebelere dek uzanan geniş bir yelpazedeki devlet memurlarının oluşturduğu geçmiştekinden çok daha büyük olan topluluktur. Yöre insanı içerisinden devlet memurluğuna atananların sayısı arttığı, ayrıca dışarıdan atanan memurların bazıları Lazistan'da evlenip burada yerleştikleri için bu topluluk kendi içine hapsolmamıştır. Azınlıkta kalan ikinci yeni topluluk ise özellikle çay yapraklarının toplanmasında çalışmak üzere bölgeye büyük gruplar halinde gelen günlük işçilerin, yarıcıların oluşturduğu topluluktur. Bu topluluk da kendi içerisinde farklılıklar gösterir, bölgedeki bütün yörelerde de bulunmaz. Bazıları Lazistan'a yerleşmiştir, hatta bazıları da bölgede toprak, ev ya da daire almayı başarmış, yeni toplulukla kaynaşmıştır. Yarıcıların önemli bir bölümü Lazistan'ın sınırları içerisinden gelmektedir; ancak bu yarıcılarla, Karadeniz'in kıyı kesimindeki başka yerlerden ya da Anadolu'nun iç kesimlerinden gelen göçmenler arasında keskin bir ayrım yoktur.

Gürcistan'la olan devlet sınır kapısının açılması ve birkaç yıl

5 "Proje" sözcüğünü Şerif Mardin, kendisine göre İslâm'ın, birkaç istisna dışında, toplumsal hayatın kültürel temellerini yaratmada oynadığı rolün hâlâ önemli olduğunu göremeyen Türk bilim adamları hakkında yazdığı eleştiride kullanmıştır (1997). Meeker'in "boşluk" önerisine gelince (1997: 184), bu çözümlemeyi bütün ülkeye uygulamak tartışmalı gibi görünüyor. Bu, birçok cumhuriyetçi entelektüelin sınırlarını belirtmek için kullanılan etikete yakın olabilir, gurbetçiler ya da kır kökenli memurlar gibi belirli grupların özelliklerine çok uyan bir tasvir olabilir; ancak bugünkü Lazistan'da yaşayanların birçoğu için doğru teşhis değildir.

sonra eski Sovyetler Birliği'nin hemen hemen her yerinden Türkiye'ye gelen küçük tüccarlar nedeniyle "içerdeki/dışardaki" sınırının yeniden çizilmesi gerekmiştir. Yaşayan bellekte ilk kez Kafkaslar'a açılmakla Karadeniz Ekonomik İşbirliği'nin söylemi, beklenmeyen sonuçlar doğurmuştur. Tüccar turistlerin görünüşleri ve buna bağlı olarak fahişelik olgusu Lazistan'la Türkiye'nin merkezî ve batı yöreleriyle yıllardır süregelen bağların zayıflaması şöyle dursun, Türk ve Müslüman kimliklerini pekiştirmiş görünmektedir. Bir müddet sonra 90'lı yıllarda Gürcistan'dan ve Azerbaycan'dan gelen mevsimlik işçilere daha iyi gözle bakılmaya başlandı, onlar da yeni belirli bir azınlık topluluğu oluşturdular.

İkamet örüntüleri de özellikle bölgede sürekli ikamet edenlerle, hem çay bahçelerine bakmak hem de tatil için yılın belli dönemlerinde bölgeye gelenler arasında bazı farklılıklara neden olur. İlçe merkezlerinde yaşayanların durumu sürekli kırsal kesimde yaşayanlarla kıyaslandığında daha iyidir. Ancak, birçok aile bölge dışındaki akrabalarıyla yakın ilişkilerini sürdürdüğü, birçok ailenin hem şehirde dairesi hem de köyde evi olduğu için bu ayrımların hiçbiri öyle katı ayrımlar değildir. Şehirdeki mahallelerde de köydeki yakınlık sürdürülür. Çalıştıkları süre boyunca bölgede çok az görülen bazı gurbetçiler daha sonra sürekli olarak kendi köylerine ya da ilçe merkezine yerleşirler.

Çayın yaygınlaşmasından önce var olan toplumsal hiyerarşi biçimlerinin izleri bugün de görülebilir. Bu basitçe, bazı aile adlarının geçmişteki varlıklarından ve nüfuzlarından dolayı saygın olmaları demek değil; bazı seçkin aileler geçmişteki egemenliklerinin temellerini, sözgelimi geniş arazilerini çay bahçeleri yaparak, şehirdeki ticaret hayatında akıllıca yatırımlara girişerek ve kendilerine miras kalan gayrimenkulleri değerlendirerek başka nüfuz biçimlerine dönüştürmüşlerdir. Ancak geçmişte nüfuz sahibi olan bazı ailelerse bu yeni biçimlerden hiçbirine uyum sağlamayı başaramamıştır; insanlar bu durumun da farkındadırlar ve bu konuda yorum yaparlar.

Son elli yılda toplumun radikal bir biçimde değiştiğine dair son derece yaygın olan bir kanı var. Elinizdeki kitapta bu deği-

şikliklere yaklaşırken başlangıçta dayandığımız, birbirini tamamlayan, kimi zaman çelişkili olan iki ilke vardı: devlet ve piyasa. Hem piyasa hem de devlet yeni toplumsal farklılaşma biçimleri yaratmıştır, bu da sonuçta insanlar arasında eleştiriler ve tepki doğurmuştur. Bölgeye gelen bazı Kemalistler, bölgede kısa süre kalan ve sadece kendileri gibi olanlarla iletişim kuran, "yerel görenekleri" de küçümsediklerini açık eden devlet memurlarıdır. İnsanlar bu tür devlet memurlarına genellikle kırgındır ve onlardan hoşlanmazlar. İnsanlar aynı şekilde, piyasa ilkesini çok fazla abarttığını düşündükleri kişilere ve kendi ceplerini doldurmak için kredi olanaklarıyla oynayanlara öfke duyarlar; bunu da en azından dedikodu ederek belli ederler. Piyasa ilkesi 80'li yıllardan itibaren daha fazla önem kazanmış olsa da aynı şekilde yeni bir sınıf yapısına yol açtığını söylemek biraz güçtür. Hem şehirlerde hem de kırsal kesimde modern toplumsal farklılaşmanın en görülebilir öğeleri evlerle arabalardır; bunların sahipleri de bir azınlık oluşturup eskiye göre daha kendi içine kapalı bir hayat sürerler. Çay bahçelerinin büyük çoğunluğu gibi, şehirdeki işlerin büyük çoğunluğu da küçük ölçekli, ailenin yürüttüğü işler olarak kalmıştır. Birçok hane bu faaliyetleri birleştirir, ekonomik işlemlerin çoğu da kişisel bir öğe taşır.

Yakınlık ve dayanışma kapılarının her yerde açık olduğunu gördük. Yakınlık ve dayanışma kurmak için en uygun yer kahvelerdir, gitgide kahvelere küçük lokantalar, içki de veren yeni işletmeler eklenmeye başlamıştır. Şehir merkezindeki siyasî partilerde ve çeşitli küçük derneklerde de buralarda olduğu gibi erkekler egemendir. Kadınlar genellikle kırsal alanlara da yayılmaya başlayan "günler" yoluyla kendi aralarında toplumsallaşırlar. Bu grupların şekillenmesinde sınıf ve statüyle ilgili kaygılar rol oynar. İmece, kırsal kesimdeki birçok kadın için hâlâ önemli bir rol oynar. Topluca ele alırsak, Lazistan'da toplumsal kaynaşmanın, formel aracı kurumlar anlamında "sivil toplum"dan çok, var olan geleneksel, toplumsal cinsiyete özgü toplumsallaşma örüntülerine dayandığını ileri sürdük. Kişisel ve ailevî hayatı düzenleyen fikirler ve pratikler komşu bölgeler Kafkasya'da, Or-

tadoğu'da ve Akdeniz'de olduğu gibi Lazistan'da da "namus ve şeref" kodlarıyla belirlenir. Evliliği ve mirası yöneten geleneksel normlara bağlı kalmak bir gurur kaynağıdır; ancak bu hususlarda da her zaman tartışmaya, seçim hakkına ve çeşitliliğe yer bırakılmıştır. Kadınların karar alma yetkisi söz konusu olduğunda bütün bölge içerisinde ya da farklı toplumsal gruplar arasında bir bütünlükten söz etmek mümkün değildir. Düğünler farklı yapıldığı gibi evlilikteki ödemeler de çeşitli biçimlerdedir. Daha modern olan salon düğünlerine bakarak eski dönemlerdeki yakın bağların kaybolduğu sonucuna varabiliriz; ancak salon düğünü yapanların çoğu daha çok sayıda arkadaşları ve akrabaları düğünlerine gelebilsin diye bunu tercih ettiklerini söylüyorlar; nişan törenleriyle, damadın arkadaşlarıyla düzenlediği partiler, insanlar arasında daha fazla yakınlaşmaya neden olan yeni biçimler olarak gelişmiştir. Daha geniş, ancak daha zayıf ağların yaygınlaşması akrabalar arasındaki ve topluluk içindeki güçlü yerel ağların yok olduğu anlamına gelmez.

Kişisel yaşam dünyasının temeli, illa ki kültür ve ideolojiye mutlak bir temel bulmak istiyorsak, İslâm'da bulunabilir. İslâm'ın hangi yönlerden hayatı şekillendirdiğini ve ona anlam kattığını kısmen de olsa gösterdik. Ancak, bu noktada da farklılaşmalar, bölge içerisinde çeşitlilikler olduğunu gördük. İslâm monolitik değildir. Bölge içerisinde son dönemlerde "köktendinci" bir topluluğun ortaya çıkması, kadınların sokaklarda çarşaf içerisinde dolaşması hem kendilerini adanmış Müslümanlar olarak nitelendirenler hem de laiklik yanlıları arasında tartışmalara, eleştirilere yol açmıştır. İslâm'da ya da herhangi bir geleneksel ataerkillik kavramında ya da her ikisinde de kişiyi ve kişiler arası ilişkileri, her şeyi içine alarak tanımlayan bir kültür aramak yerine bütün bunların nasıl etkileştiğini, farklılaştırıcı devlet ve piyasa ilkelerini ve dikkat çektiğimiz bütün öbür toplumsal farklılıkları nasıl kestiğini ortaya koymamız gerektiğini ileri sürüyoruz. İnsanların yaşam döngüleri boyunca çeşitli ilkelere ve modellere sürekli esnek bir uyum sağlama süreci içinde olduklarını görüyoruz; belirsizlikleri ve hep tavizler verme ihtiyacını göz önünde bulundurursak bu

süreci en iyi, "her şeye rağmen başarmak" diye tanımlayabiliriz.[6] İnsanların kişilikleri bu bitmez tükenmez uyum sağlama süreçlerinde şekillenir. "Her şeye rağmen başarmak" kavramının analitik bir zarafetten ve o gelişmişlikten yoksun olduğunu biliyoruz; ancak tam da kavramın bu özelliği onu Lazistan halkının gerilimleri nasıl çözdüğünü belirtmek için kullanılabilecek bir kavram haline getiriyor; bu özellikse sadece Türkiye'ye özgü değildir, belki de bütün modern toplumlara içkindir. Bu bölgenin insanlarını başka bir uzak kültürün sınırları içerisine yerleştirmektense "her şeye rağmen başarmak" kavramıyla, onları bize daha fazla yakınlaştırıyoruz. Elbette çeşitlemeler ve kesişmeler rastgele ve karmakarışık değildir; bazı düşünceler ve pratikler tutarlı benzerlikler gösterir. İslâmî ve Kemalist olan arasındaki basit bir karşıtlığa sığmayacak kadar karmaşık örüntüler vardır. Geertz'e göre bu "kesişen düşünme biçimleri, üsluplar ya da eğilimler", "sarsak" olsa da hâlâ düzenli olan kültürel bir bütünün parçalarıdır.[7] Bizse, bu böyleyse, düzenin paylaşılan derin bir *kültür*den değil de, bütün bu kesişmelerin gerçekleştiği çerçeveden, Kemalist devlet-ulusun yarattığı *toplum*dan kaynaklandığını ileri sürüyoruz.

Lazi ile Hemşinli

Yani, toplumsal kimliklerin Gellner'in betimlediği ulusal çerçevede, her şeye rağmen başarmak sürecinde oluştuğunu ileri sürüyoruz. Peki etnik aidiyet bu çerçevenin neresinde yer alır? Etnik aidiyet de İslâm gibi, özellikle üzerinde durulması gereken bir kaynak değil midir? Lazistan halkının büyük önem verdiği aileleri, kişisel ilişkileri ve devlet-ulusları dışında

6 "Her şeye rağmen başarmak" Amerikan antropoloğu Steven Sampson'un sosyalist Romanya'da hayatta kalma stratejileri çözümlemesi için kullandığı ifadedir. Bkz. Sampson 1984. Scott (1998: 327) da bunu Charles Lindblom'a atfeder. "Her şeye rağmen başarmak" kavramının, bu kavram özellikle ısrarla sürdürülen bir denemeye ya da kimliklerle "oynama" sürecine işaret ederken, postmodernist "parçalanma" çözümlemesiyle ve kimliklerin "melezlenmesi"yle karıştırılmaması gerekir.

7 Geertz 2000: 24-5.

önemli bir biçimde özdeşleştikleri başka seküler topluluklar yok mu? Cevap elbette, Lazistan denen bütünlük, yani yetmiş küsur yıl önce idarî bir birim olarak varlığını yitiren bir Osmanlı vilayeti olamaz. Giriş bölümünde de belirttiğimiz gibi Lazistan, sadece çalışmamız için rastgele seçtiğimiz bölgeye uygun düşen bir isimdir. Lazistan'ın geçmişte de topluluk özdeşleşmelerine mekân olduğuna dair hiçbir kanıt yoktur.

Öyleyse, Lazistan'daki insanlar tam olarak kim olduklarını söylüyorlar ve düşünüyorlar? Bu saldırgan modernist soru, bütün öbür tipleri yok eden tek bir kimlik tipi olduğunu belirten, her şeyi kapsayan tek bir cevabı ima eder. Kemalistler için bu, elbette ulusal kimliktir. Milliyetçiliğin ve etnik aidiyetin dilinde, her insanın diğerlerinden üstün olan bir bağı olduğuna inanılır. O zaman dünya etnik topluluklardan ve uluslardan oluşan bir harita olarak temsil edilebilir (ulusla, etnik topluluk arasındaki temel fark, etnik topluluğun kendi devletinin olmamasıdır). Sosyal bilimciler bu terimleri uzun süredir kullanıyorlar. Etnik aidiyet (etnik topluluk) ile ulus terimleri, önceden topluluk aidiyetlerini belirtmek için kullanılan "ırk" ve "kabile" gibi kategorilerin yarattığı zorlukları yenmek için kullanılmaya başlanmıştı. Etnik topluluklarla uluslar, geleneksel olarak ilksel ırksal özellikler ya da evrimsel bir gelişmişliğe göre değil, kültüre göre tanımlanır.

Lazistan Osmanlı İmparatorluğu'nda bir yerken bu terimler ve bu önermeler kullanılmıyordu. O dönemlerde toplumsal kimliğin başlıca temeli dindi. "Millet" dine işaret eden bir tanımlamaydı ve dil ya da başka herhangi önemli bir kültürel özelliği belirtmiyordu. Kemalizm'in yeni bir ulusal kimliği yerleştirmede ve yaygınlaştırmada gösterdiği başarı öbür bağlılık biçimlerinin var olmasını engellememiştir; ikinci bölümde insanların kendi yörelerine duydukları sevgi ve bağlılıktan söz etmiştik. Şimdi de devletin hiyerarşik yapılarında tanınmayan, birinci bölümde kısaca değindiğimiz etnik kimlik kategorilerini daha ayrıntılı bir biçimde ele alacağız.

Modern devletlerin etnik çeşitlilik konusunda genellikle iki seçenekleri vardır. Devlet, azınlıkları, ya sınıflandırma ve de-

netleme çalışmalarının bir parçası olarak tanır ya da asimilasyon stratejilerine ya da daha kötü yöntemlere başvurarak varlıklarını inkâr eder. Birinci süreç ilk olarak Stalin'ce oluşturulmuş, Sovyetler Birliği'nde ve Çin'de milliyetler politikaları çerçevesinde uygulanmıştır. Bu politikalar ekseninde azınlıklara fazla siyasî hak tanınmamıştır; ancak küçük, yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olan dillerde azınlık eğitimini yaygınlaştırmak gibi birçok başka alanda etkileyici sonuçlar doğurmuştur. Bu politikalar, daha büyük bir alana yayılmış Ukraynalılar ya da Çin'deki Uygurlar örneğinde ise devlete egemen olan kimlikle ona alternatif görece daha "kalın" olan kimliğin uzlaştırılmasını kolaylaştırmıştır; bu model, tek bir "yüksek kültür"ün tekeli elinde tuttuğu Gellner'in ideal tipi ile çelişir. Sömürgecilik sonrası Hindistan'ın politikalarında da kastlarla, kabilelere karşı başka azınlık tanıma biçimleri uygulanmıştır. Çok etnili politikaların pek çok biçimindeki en temel sorun şudur: devletin müdahalesi dinamik, karmaşık süreçlerin katılaşmasına ya da fazlaca basitleştirilmesine yol açabilir. Bazen öznelerin daha sonra yerleştirildikleri kategorileri devlet yetkilileri kendileri yaratırlar. Azınlıkları "folklorleştirerek" kabilelere ait gelenekleri ve köylü geleneklerini müzelere kaldırırlar.

Ancak etnik farklılıkları reddederek alternatif, üniter bir model izleyen devletlerin daha fazla eleştirilecek yönleri vardır. Türkiye'nin 1982 Anayasası'nda güçlendirdiği üniter bölünemez devlet modeli, devrim sonrası Fransa'nın öncülük ettiği süreçle esas olarak benzerdir. Bu süreç, Gellnerci modelin ortaya koyduğu siyasetin ve kültürün "türdeşliği"ne ulaşmak için durmaksızın sürdürülen bir çaba olarak görülebilir. Bu süreci yüzyıllar önceden başlatan, ancak hâlâ Bretonlar vs. gibi azınlıkları olan Fransa gibi Türkiye'nin de tam olarak homojenleşmiş bir Anadolu yaratamayacağına ilişkin görüşler gittikçe güç kazanmaktadır.

Lazi ya da Hemşinli olarak etnik kimlik temelinde herhangi bir idarî birim ya da göçmen derneği kurulmamıştır; ancak bu kimlikler bir şekilde varlıklarını sürdürür. İlçeye yeni gelen birkaç kişi dışında tamamıyla Lazilerden oluşan Arhavi ve aynı

adla şehrin merkezinde yeni kurulan küçük Hemşin ilçesi hariç Pazar'la devlet sınırı arasındaki bütün ilçelerde hem Hemşinliler hem de Laziler birlikte yaşar. Bu ilçelerde ayrıca Gürcüler de vardır. Hem büyüyen ilçelerde hem de nüfusu gittikçe azalan kırsal alanlarda bu iki kategoriye de dahil olan ve adları pek belirtilmeyen göçmenler vardır. Bu bağlamda onlara, elbette yerel ya da bölgesel kökenlerine önem verseler de, "ayırıcı özelliği belirtilmeyen" Türkler diyebiliriz. Lazistan'ın batı ilçelerine son zamanlarda görece olarak dışarıdan çok az göçmen gelmiştir ve bu bölgeler etnik terimlerle konuşursak ezici bir çoğunlukla "ayırıcı özelliği belirtilmeyen" Türklerden oluşur.

Bölgedeki en büyük şehir Rize'dir ve devletin pekiştirdiği *Rizeli* kimliği etnik sınırlarla kesişir. Temelde Rizeli kimliği sadece idarî il için geçerlidir. Bu yüzden Pazar, Ardeşen ile Fındıklı'daki Lazuri konuşan insanları kapsarken, Arhavi, Hopa ile Borçka'daki Lazuri konuşan insanları kapsamaz. Bugün sadece Türkçe konuşan tek dilli Pazar Hemşinlilerini kapsarken Hopa Hemşinlilerini kapsamaz. Ancak Lazi ve Hemşinli kimliklerinin Rizeli kimliğinden daha sıklıkla telaffuz edildiğini gördük, dolayısıyla bu sınıflandırmaların hem insanların kendileri için hem de öbürleri için ne anlama geldiğini anlamaya daha yatkınız. Birisi "Ben Lazım" dediğinde bu, "Ben Çayeliliyim" dediğinde kastettiği kimlikten nitelik açısından bir fark belirten bir ifade miydi? "Çayelili" olmak Türk ulusal kimliğinin yerel bir versiyonuyken "ben Lazım" demek biricik bir etnik aidiyete mi işaret ediyordu?

Lazi, Hemşinli gibi sınıflandırmalar genellikle soya atfedilen sınıflandırmalar olarak algılanır; ancak daha önce de belirttiğimiz gibi bu toplulukların tarihleri büsbütün unutulmuştur. İnsanlar, bazılarının Lazi memleketine göç, aile dışı evlilikler ya da asimilasyon süreci gibi nedenlerle topluluk üyesi olduklarını da hesaba katarlar. Dolayısıyla, topluluk üyesi olabilmek için en temel asgari kriter konuşulan dilde yeterliliktir. Lazi kimliğini tercih edenlerin hemen hemen hepsinin biraz da olsa Lazuri bilgisi vardır. Bu dili anne babadan öğrenmemiş olanların bile Lazuri diye bir dilin varlığından haberi vardır;

bu dilin topluluk kimliğinin temeli olduğunu tartışmazlar bile. Esas olarak aynı özellik Hemşinli örneği için de geçerlidir. Batı yörelerindekiler uzun süredir Türkçe'den başka dil konuşmuyorlar; Hemşinli dilinin doğu bölgelerinde de yok olmak üzere olduğu söyleniyor. Yine de kolektif bir kimliğin yıllardır var olduğunu ileri sürebilmeleri için bu topluluğun bir zamanlar kendi ayrı dilinin olduğu bilgisi bir temel oluşturur.

Birçok insan Lazilerle Hemşinliler arasındaki öbür farkları ezbere bilir. Genellikle önce iki topluluğun yaşadıkları yerlerden ve geçim yollarından bahsederler. Birçok Lazi köyü kıyıya yakındır, hayvancılıkla güçlü geleneksel bağları yoktur. Laziler kıyı şeridinde yaşarlar, Lazi denince akla hamsi gelirken, Hemşinliler göçerlikle alakalıdırlar, süt ürünleri tüketirler. İnsanlar daha sonra giyim kuşamdaki, ev inşasındaki, müzikteki, danstaki, aile büyüklüğü ve yapısındaki farklılıkları sıralamaya girişirler. Ancak birçoklarının da hemen kabul ettiği gibi bu farklılıklar bugün artık eskisi kadar geçerli değildir. Çayın en temel geçimlik ürün olarak yetiştirilmeye başlanışından beri ne Laziler geçimlerini denizden sağlar ne de Hemşinliler hayvancılığa eskisi kadar bağımlıdır. Hemşinlilerle kıyaslandığında Laziler çayın sunduğu fırsatları değerlendirme konusunda daha iyi konumda olsalar da, Hemşinliler de arazilerinin en azından bir kısmını bu yeni ürün için hazırlamayı başarmıştır. Her durumda kıyı kesimiyle iç kesimler arasındaki farklar etnik topluluk farklılıklarıyla örtüşmez, belki de hiç örtüşmemiştir. Bölgenin yukarı kesimlerinde birden fazla ailenin uzun süredir tek bir çatı altında yaşıyor olması daha olasıdır; ancak bu hem yukarı kesimlerde yaşayan Laziler için hem de Hemşinliler için geçerlidir. Çamlıhemşin yakınlarındaki Lazi köylüleri yazlık meralarını Hemşinlilerle paylaşırlar. Bunun da ötesinde Lazi kıyı köylerinin içerisinde yüzyıllardır Hemşinlilerin mahalleleri bulunur; ekonomik profilleri Lazi komşularıyla aynıdır.[8] Bölgenin genelinde yaşam standartları hem çay

8 Lazi ağalarının, Ardeşen yakınlarındaki sahil, Osmanlı döneminde kurutulunca buradaki topraklarını bir teneke karşılığında Hemşinlilere sattıkları söyleniyor; şu anda burada son derece verimli çay bahçeleri bulunuyor.

sayesinde hem de benzer göç stratejileri sayesinde her iki topluluk için de artmış durumda.

Gerçeklikler kafa karıştıracak boyutta birbirine benzemeye başlasa da söylemlerde topluluk farklılıklarına dikkat çekmek için büyük oranda doğrulanamayacak stereotiplere başvurulur. Hemşinlileri hem kendileri hem de Laziler ince ince hesap yapan, daha "soğukkanlı", daha "efendi" insanlar olarak görürler.[9] Bunu açıklarken de Hemşinlilerin birçok Lazi'den önce büyük topluluklar halinde göç etmek zorunda kaldıklarını söylerler.[10] Hemşinliler modern dünyaya daha çabuk girmeyi başarmış, daha üst seviyede eğitim almış, medeniyet görmüş, kamu sektöründe iş bulmuştur. Bazılarıysa Hemşinlilerin çalışkanlığının daha eskilere dayandığını söyler; en azından geçmişte hep bol miktarda balık tutan deniz insanlarıyla kıyaslandığında pastoral hayata bağımlı olanlar arasında ilerisini düşünme ve plan yapma eğiliminin daha güçlü olmasını beklemek sezgisel olarak daha inandırıcıdır.

Lazilere ait imgeler, Lazilerin kendileri hakkındaki imgeleri de dahil, son derece farklı olup "Laz"lar hakkındaki bölgede yaygın olan stereotiplere çok yakındır. Komşusu sağduyulu bir şekilde geleceği planlarken, Laziler kısa döneme yoğunlaşır. "Sıcakkanlı", "sinirli", "hareketli"dirler; hep yeni fırsatları kovalarlar. Hemşinliler şişmanken (şişmanlık hâlâ hayvancılık ekonomisinin bir sonucu olarak görülür) Laziler zayıftır. "Mert" ve "sert" karakterli Lazilerle karşılaştırıldığında Hem-

9 Özellikle Ardeşen yöresinde, şiddet içeren suçların Lazi bölgelerinde daha yaygın olduğuna dair bazı kanıtlar mevcut. Daha doğu yörelerindeki stereotipler ise son derece farklıdır. Hopa'da Hemşinlilerin Lazi komşularıyla kıyaslandığında Cumhuriyet'in fırsatlarına daha geç yanıt verdikleri söyleniyor. Komşuları Lazilerin gözünde Hemşinlilerin gerikalmışlığının en önemli göstergesi, Hemşinliler arasındaki yüksek akraba evliliği oranlarıdır. Hemşinlilerle doğrudan bir ilişkileri olmayan Arhavi Lazileriyse Hemşinlilerin daha "gelişmiş", daha "medenî" oldukları önerilerine karşı çıkarlar. Doğu Hemşinli komşularını gürültücü başbelaları olarak görürler; bu imaj 1992'de Arhavi Festivali'nde Hemşinlilerin çıkardığı söylenen bir kavga ile pekişti.

10 Hemşinlilerin Lazilerden çok önce Batum'da ve Rus İmparatorluğu'nun öbür şehirlerinde fırıncı ve pastacı olarak iş aradıklarına kanıt olarak bkz. Marr 1910: 618.

şinlilerin "yumuşak" olduğu söylenir. Bu karşıtlık genellikle şeref koduna referansla açıklanır. Hemşinli, "namus" meseleleri sözkonusu olunca barışçıl bir çözüm bulmaya çalışırken tipik bir Lazi hemen kavgaya tutuşur ya da silahına davranır. Kadınlarla silahlar benzerdir: İkisinin de mümkün olduğunca sıkı tutulması gerekir! Bazı Lazi köylerinde hâlâ yöredeki eşkıyaların isimleri anılır.

Bu stereotipler daha kaba bir düzeyde de geçerlidir. Hemşinliler Lazilerin büyük burunlarıyla dalga geçerken Laziler de Hemşinlilerin kötü kokularından, temiz olmayışlarından şikâyet ederler.[11] Esprili atasözleri geçmişte bu iki topluluk arasında rekabet olduğunun göstergesi olabilir; ancak bugün böyle bir rekabet sözkonusu değildir. Bugün bu atasözleri sadece haneiçi gerilimlerde kullanılır.[12] Ancak karşısındakinin dindarlığını sorgulayan bazı suçlamalar ciddiye alınabilir. Eğer biri karşısındakinin dindarlığından şüphe ettiğini belirten bir suçlamada bulunursa hemen replikleri belli olan şiddetli bir atışma başlar. Bir Lazi kalkıp da bir Hemşinli'ye "dönmüş Ermeni" derse, Hemşinli de "dönmüş Megrel" diye karşılık verir.

Bu stereotipler ne tür uzun dönemli örüntüleri perdeliyor olurlarsa olsunlar, insanların bir şekilde topluluk bilinci taşı-

---

11 Büyük burunlar bazı Lazi erkekleri arasında büyük bir sorundur ve muhtemelen İstanbul'da yapılan estetik ameliyatlar yaygındır. Bazıları, son yıllarda erkekler arasında yayılan bu estetik ameliyat modasında "Rus" kadınlarına yakışıklı görünme arzusunun yattığını ileri sürüyor. Bkz. "Laz burnu Karedenizli'nin kaderi değil," *Rize Kaçkar* 1992: 1(6) 2.

12 Bazı Hemşinli kadınlar aşağıdaki dizeleri okudu (aramızda Lazi kadınlar da vardı, herkes çok eğlendi):

Kaynana iyisi
Derin olsun kuyusu.
Ne kadar derin olsa,
Görünür muncirisi.

Burada Hemşinli gelin Türkçe "burun" sözcüğü yerine Lazuri'deki "munciri" sözcüğünü tercih eder. Oradaki Lazi kadınlar da "Hemşinli götleri bitli" diyerek karşılık verdiler.

Hemşinliler, Lazileri misafirperver olmamakla da suçlarlar.

Lazlar Lazlar melezler
Hoşmeni yemezler
Birbirine gitse
Hoşgeldin demezler.

malarına yardım ederler. Bu stereotiplere en çok topluluk içi evlilikler savunulurken ve topluluk dışı evliliklerin oranının tarihî olarak az olduğu ileri sürülürken başvurulur. Çayın bölgede yetiştirilmeye başlanmasından ve son zamanlarda kaynaşmayı kolaylaştıran iletişim olanaklarının iyileşmesinden bile önce topluluk dışı evliliklere rastlandığı için bu iddia biraz abartılı olabilir.[13] Hemşinliler Lazilerden pek kız almak istemezlerdi; ancak kızlarını verirlerdi. Laziler de aynı şekilde benzer bir kural geliştirmişler; Hemşinli'den kız alıyor; ama onlara, hayvancılıkta ağır işler görmek zorunda kalacakları için kızlarını vermiyorlardı. Birçoğu bünye farklılıklarından söz etti. Hemşinli kadınları proteince zengin olan et ve süt ürünlerine dayalı gıdalarla beslenirken, Lazi kadınları mısır ekmeğiyle balık yiyordu. Hemşinli kızları daha güçlü, ağır hava koşullarına daha dayanıklıydılar, dolayısıyla evlilikte eş olmak için biçilmiş kaftandılar. Ancak bazen Hemşinlilerin kızları için çok fazla başlık parası isteyerek Lazi erkeklerinin gözünü korkuttukları da söyleniyordu.

Feurstein 70'li yıllarda küçük Hemşinli mahalleleri bir Lazi köyünün idarî sınırları içerisinde bulunsa da bir Hemşinli'nin bir Lazi yerleşiminin (*opute*) içine ev kuramayacağını tespit eder.[14] Bugün, topluluklar arası kaynaşma, arazilerle evler pi-

---

13 Tercihe uyulmayabileceğinin en güzel kanıtı tulumun kökenlerini anlatan herkesçe bilinen bir efsanedir. Hikâye Hemşinli bir gencin Lazi bir kızla kaçışını anlatır. Altıncı bölümde anlattığımız gibi Lazi köylüleri arasında topluluk içi evlilikler yaygınken, Türkiye'nin batısındaki Müslüman Gürcü köylerinde köklü bir topluluk dışı evlilik geleneği hüküm sürmektedir. Bkz. Magnarella 1979: 28; Paleczek 1987: 85.

Lazuri konuşan kuşağın en batı ucunda Melyat ve Surminat adındaki Lazi köyleri, tek dilin konuşulduğu Türk köyü Örnek'e bitişiktir. Bu topluluğu öbürlerinden ayıran özellikleri sorduğumuzda insanlar dil dışında hiçbir şeyin olmadığını söylediler. En uzak geçmişi hatırlayabilenlere göre bu bölgeler arasında kızlar hep dengeli bir biçimde alınıp verilmişti. Yerel Hemşinlilerle (sadece Türkçe konuşan tek dillilerle de) topluluk dışı evlilikler bu kadar yaygın değildi; ancak bunun nedeni yerel Hemşinlilerin uzak olması ve iyi tanınmamasıdır. Geçmişte Lazilerle Gürcüler arasındaki evliliklere dair kanıt Marr'da bulunabilir, bkz. Marr 1910: 554. Lazilerle Rum evliliklerine de Brendemoen değinir, 1990b: 56.

14 Feurstein 1983: 12.

yasada pek el değiştirmediği için pek yaygın olmasa da, bu özellik artık geçerli değildir. Karma Pazar ilçesindeki evlilik kayıtlarını incelediğimizde son yirmi otuz yılda topluluklar arası evlilik oranlarının önemli biçimde arttığını görürüz.[15] Kırklı yıllarda Lazi kadınlarıyla evlenen Hemşinli erkekleriyle, Hemşinli kadınlarıyla evlenen Lazi erkeklerin oranı birbirine yakınken 50'li yıllarda Lazi kadınlarıyla evlenen Hemşinli erkeklerin sayısında artış olmuştur. 90'lı yıllar geldiğinde ise oran yine dengelenmiştir. Farklı etnik kökenlerden gelenler arasında gerçekleşen evliliklerde daha fazla sorun ya da boşanma olduğuna dair herhangi bir veriye rastlamadık. Lazi köyüne gelin giden bir kadın asla Lazuri'yi tam öğrenemeyebilir; ancak zaman içerisinde insanlarla anlaşabilecek düzeye gelir.

Bugün bu kimlikler arasında hiçbir sürtüşme yoktur. Karma nüfusları olan ilçelerde Lazilerle Hemşinliler hiç sorunsuz aynı kahvelere ve dükkânlara giderler. Bazı insanlar eskiden insanların kendi topluluklarından olanlarla iş yapmayı tercih ettiğini; ama artık bu eğilimin de ortadan kalktığını söylüyorlar. Pazar'daki en işlek eczanenin sahibi Hemşinli bir yardımcı aldığını, böylece Hemşinlilerin de dükkâna ayaklarının alıştığını söylüyor. Bu pratiklerin temelinde etnik kökenleri canlandırma isteği değil de "hemşerilik" duyguları yatar. Hemşinlilerin yerel ekonominin fırıncılık ve meyve sebzecilik gibi dallarında neredeyse tekelleri sözkonusudur; ancak Hemşinlilerin bu egemenlikleri etnik terimler içerisinde algılanmaz.[16] Genel kanı iki topluluğun iyi anlaştığıdır: "Hemşinli ve Laz birbirine uyuyor." Bazı terimlerin ve geleneklerin Lazilerden mi yoksa Hemşinlilerden mi kaynaklandığına dair bazı anlaşmazlıklar

15 40'lı ve 50'li yıllarda evliliklerin ancak küçük bir oranı resmî olarak kaydedildiği için elimizdeki veriler sorunsuz sayılmaz. Evlilik kayıtlarında evlenen kişilerin etnik aidiyeti belirtilmez, sadece hangi köyden oldukları yazılır. Bu yüzden karma köyler hesaplama dışı tutulmuştur. Daha geniş bir tartışma için bkz. Bellér-Hann, yayımlanacak.

16 Pazar'da bakkalcılık sektöründeki en büyük topluluk ne Hemşinli ne de Lazi'dir, Rize'nin güneyindeki bir köyden gelen göçmen ailelerin oluşturduğu topluluktur.

olsa da en sonunda bunun o kadar da önemli olmadığına karar veriyorlar.[17]

Dilin Lazi kimliğinin en önemli belki de tek "nesnel" kriteri olduğu söylense de Lazuri illa da birleştirici bir araç olarak görülmüyor. Lazurinin en az dört tane varyantı mevcuttur. Hatta Hopa'da konuşulan Lazuri'yle Pazar'daki o kadar farklıdır ki (bize söylendiğine göre bu ikisinin hem telaffuzları hem de etkin olarak kullanılan kelime hazinesinin yüzde ellisi farklıdır) bu iki ilçeden gelenler birbirleriyle Türkçe konuşmayı tercih eder. Birçok Lazi, Lazuri dilini öbür dillerden üstün tutmaz, Lazuri'yi Türkçe ya da Gürcüce gibi bir dilden çok bir lehçe (*patois*) olarak görürler. Bu görüşe özellikle insanların, doğu yöreleriyle karşılaştırıldığında, Lazurilerinin kısıtlı ya da "bozuk" olduğunu söyledikleri batı yörelerinde daha fazla rastlamak mümkündür. Pazar ve Ardeşen'deki Laziler benzer bir diyalekt konuşmanın ötesinde doğudaki Lazi yörelerinde oturanlarla fazla ortak noktaları olduğunu düşünmüyorlar. Sözgelimi, çok azı bayramlarda birbirlerini ziyaret ediyor. Batı ve doğu Hemşinliler arasında da benzer bir durum var. Köy, ilçe ve ulus düzeyindeki kimlikler bölge insanı için daha fazla anlam taşıyor; birçok bağlamda değindiğimiz doğu-batı ayrımınınsa etnik bölünmelerle bir alakası yok gibi görünüyor. Kısacası, hem Hemşinlilerin hem de Lazilerin unuttukları çok şey var. Yerleşim tarihlerini ve bir zamanlar Hıristiyan olduklarını unutmuşlar. Bir zamanlar ev inşaatına, hayvancılığa vs.ye dair bildikleri topluluğa özgü belli başlı bilgileri unutmuşlar. Dillerini unutma yolunda da hızla ilerliyorlar. Topluluk adları ve yukarıda sözünü ettiğimiz stereotipler dışında hemen hemen her şeyi unutmuşa benziyorlar. Elde kalanlar ise, Fredrik Barth'ın etnik aidiyet tanımıyla, insanlara "temel, en genel kimlik"lerini vermeye hiç de yeterli değildir.[18]

---

17 Sözgelimi hem Laziler hem de Hemşinliler yaylada yaz kampı anlamına gelen *mezra* sözcüğünün ve altıncı bölümde anlattığımız *mangalcılık* usulünün kendilerine ait olduğunu ileri sürüyorlar.

18 Barth 1969: 15.

Ernest Gellner kurguladığı genel modele uymasalar da Lazi ve Hemşinli gibi azınlık kimliklerinin var olageldiğinin son derece farkındaydı. Bu azınlıkları 19. yüzyıl milliyetçi hareketlerindeki temel olayların, küçük ölçekli de olsa sil baştan yeniden yaşanabileceği zaman makinaları olarak görüyordu. Vadilerinizi uzak bir başkentten yöneten daha büyük, daha gelişmiş bir varlığın içerisinde tam bir asimilasyondan geçmek ya da standartlaşmış bir ulusal kültür içerisinde mücadele ederek, halk kültürünün öğelerini yeni baştan işlemek suretiyle yeni bir şey yaratmak arasında temel bir seçim yapmak zorundaydınız. Bu görevleri yerine getiren entelektüellere genellikle kendi uluslarını "uyanışa geçiren" insanlar olarak bakılmıştır. Ancak Gellner bu etnikyaratımları *intelligentsia*nın bir yeni baştan yaratma, uydurma ve icat etme süreci olarak görür.

Lazistan'a dair yorumları da büyük olasılıkla şu şekilde olurdu: Osmanlı İmparatorluğu'nun *millet* sisteminde de görebileceğimiz dilsel ve kültürel çeşitliliği, modern ve sanayileşmiş bir toplumun gerekleriyle bağdaşmıyordu. Bu yüzden Osmanlı sisteminin yerini daha makûl olan Türk devlet-ulus sistemi aldı. İletişim araçları ve eğitimdeki radikal reformlar sayesinde Anadolu'da daha homojen bir toplum yaratıldı. Bu homojen toplum hem toplumsal hem de coğrafî anlamda muazzam bir eşitlik ve hareketlilik ruhuyla tanımlanır. Lazilerle Hemşinliler, Ankara'da ve İstanbul'da edindikleri çok önemli mevkilere bakarsak ulusal topluma katılma davetini kabul etmişe benziyorlar. Bu görüşe göre, Hemşinli ve Lazilerin ayırıcı özelliklerinin pek de varlığını sürdürme umudu yok gibi. Böylesi kimlikler modern dünyada yaşayamayacak kadar küçüktür. Gellner Lazi yörelerinde çocuklarına Lazuri öğretmeyen anne babaların güdülerini anlar; çünkü bu, çocukların Türkçe konuşmalarını etkileyecek, kötü bir Türkçe de çocukların ulusal toplumda toplumsal ve ekonomik alanlarda ilerlemelerini engelleyecektir. Bazı yüzeysel alanlarda yöreye özgü ayırıcı özellikler varlıklarını sürdürebilir, hatta güçlenebilirler. Halk

dansları geçmişte hiç olmadığı kadar gelişebilir ya da kıyı şeridinde açılan lokantalarda yöreye özgü karalahana yemeğiyle mısır ekmeği yenebilir. Ancak bu farklılık görüntüsünün arkasındaki önemli olan gerçek şudur: topluluk, modern devlet-ulus toplumuyla gittikçe artan oranlarda işlevsel bir biçimde bütünleşmektedir.

Lazistan'daki bazı insanlar da bu teşhise katılıyorlar; ancak Lazi ve Hemşinliler için "asimile olmuş" derken pek de üzülmüşe benzemiyorlar. Bazıları bu ifadeyi açıkça reddediyor. Başından beri parçası olduğunuz bir şey tarafından asimile edilemeyeceğinizi ekliyorlar ısrarla.

Öbür sosyal bilimcilerle UNESCO gibi uluslararası kuruluşlar bu süreçler konusunda Ernest Gellner ya da Laziler kadar umutlu değiller. İnsanların kültürel kimliklerinin yok edilmesi olarak algıladıkları bu süreci adlandırmak için etnikkıyım gibi daha duygusal bir terim kullanmışlardır. Etnikkıyım *(ethnocide)* terimi insanlar fiziksel olarak öldürülmediği için soykırım *(genocide)* teriminden farklıdır; yine de bu terimi kullananlara göre insanların kültürel kimliklerinin yok edilmesi de vahşice ve ahlak dışı bir eylemdir. Bildiğimiz kadarıyla bu terim Türkçe'ye çevrilmemiştir; Lazistan'da da kullanıldığını duymadık. Ancak *etnik* sözcüğü Türkiye'de de entelektüeller arasında sıklıkla kullanılır hale geldi, 1992'de Lazistan'da ortak soy, dil ve kültürle tanımlanan "etnik bir grup" olarak Lazi'ye "meraklı" olan bir avuç insan vardı.[19] Bu hevesli insanlar en azından ortaokul eğitimi almış farklı mesleklerden kişilerdi. Memleketlerinin tarihini ve geleneklerini araştıran üniversite hocaları da dahil ülkenin öbür bölümleriyle, gevşek bir iletişim ağları vardı. Bir şehirde Lazi kültürüne ait bir kütüphane ve "Lazi kültürü müzesi" kurmak için 70'li yıllardan beri çabalar devam ediyordu. Bu projeyle ilgilenenler tereddüt etseler de resmî bir izin almak için uğraşmışlar; ancak her seferinde ülkenin geri

19 Bazıları, belki de siyasî nedenlerden ötürü bu sözcüğü kullanmak istemiyorlardı. Öbürleri de Ermeniler ve Kürtler gibi azınlıkların etnik topluluk olarak tanımlanabileceğini; ancak Lazilerin Türk halkı *içerisinde* ayırıcı bir kültürü ve dili olan bir bütün olduğunu söylediler.

kalanındaki "bölücü" meseleler yüzünden kendilerine beklemeleri salık verilmişti. Her yıl Doğu Karadeniz Bölgesi'ndeki en büyük ve en çok kişinin katıldığı festivalleriyle büyük övünç duyuyorlardı; ancak festivalin içeriğinde Lazilerin kendilerine ait belirli bir kimliği olan bir halk olarak tanınmadığına da işaret ediyorlardı. Daha önce de benzer vaatleri çok dinledikleri için hükûmetin bir bakanı 1992'de şehirlerindeki bir festivalde şehir için yeni bir kültür merkezi kuracağını söyleyince hiç inanmadılar.[20] Bu sırada bu insanlar, enformel bir şekilde bir araya gelip köylerden topladıkları şiirleri Türkçe'ye çeviriyor, İstanbul'daki, Gürcistan'daki ve başka yerlerdeki Lazi araştırmacılarla iletişim kurmaya çalışıyorlardı.

Başka bir ilçede, Lazi bir doktor yerel devlet yetkilileriyle olan bir toplantıda, ihtiyatlı bir tavırla, etnik azınlıkların daha fazla tanınması durumunda bunun ülkenin çıkarlarına hizmet edeceğini ileri sürüyordu. Hiçbir Lazi'nin ayrılıkçı özlemleri olamayacağını, Lazilerin Ankara'daki iktidarın koridorlarında zaten çok güçlü olduklarını, İstanbul piyasalarındaki güçlerini söylemeye bile gerek olmadığını belirterek, böyle bir ortamda neden devletten ayrılmaya kalkışsınlar ki diye soruyordu. Takındığı mizahî tavra rağmen doktorun sözlerinin, söylediklerini büyük bir şaşkınlıkla dinleyenler üzerinde pek bir etkisi olmadı. Orada bulunan öbür kişiler birbirleri ardına Türkiye'nin bütün bir devlet olduğunu, sadece kötü niyetli yabancıların ülkenin kalkınmasını önlemek için bölünmeyi savunabileceğini söylediler. Doktor da görüşlerinde daha fazla ısrar etmedi.

Zaman içerisinde ülkenin öbür ucunda böyle şeyler söylemenin daha kolay olduğu anlaşılmıştır. 90'lı yılların ortasında İstanbul'da Lazi bir topluluk Lazilerin devletin tanıması gereken ayırıcı bir kültürlerinin, uygun bir biçimde kaydedilerek gelecek kuşaklara aktarılması gereken bir dillerinin olduğunu ileri süren *Ogni* adında altı sayı kadar çıkan bir dergi bastılar. Dergi çıktıktan sonra editörü tutuklanıp bölücülükle suçlandı. Daha sonra beraat etti. Dergiye katkıda bulunanlar herhangi

20 Bu şehirde 1999'da yeni büyük bir kütüphaneyle yanında çeşitli tesisler kuruldu; ancak içlerinde Laziliğe ilişkin hiçbir şey yoktu.

bir siyasî provokasyondan büyük bir özenle kaçındılar, derginin içeriğinde de hem bölgesel hem de etnik boyut vurgulandı.[21] Ancak *Ogni* altıncı sayıdan sonra yayın hayatına veda etti. Derginin niye kapandığına dair kesin bir bilgi yok; ancak derginin zorlu tarihine baktığımızda etnik toplulukları belgeleyen herhangi bir yayının Türk yetkililerce bir tehdit olarak algılandığı sonucuna varmak güç değildir.[22]

Ancak *Ogni*'nin kapatılmasıyla Lazilerin İstanbul'daki kültürel faaliyetleri kesinlikle son bulmamıştır.[23] 1997 yılında benzer temalarla *Kafkasya* dergisi çıkarılmaya başlanmıştır; bu dergide, Lazuri ve Lazi kültürü ile ilgili makaleler, yabancı dildeki önemli yayınlara dair kitap tanıtımları vardır. Batı Anadolu'da Sapanca'da bir Lazi festivali düzenlenmiş, ilk kez Stalin döneminde 1935'te Gürcistan'da çocuklar için basılan bir Lazuri alfabesi İstanbul'da yeniden basılmıştır.[24] 1993'te etnik kimliği, paylaşılan tarihi ve kültürel değerleri yaymak için kurulan bir organizasyon hâlâ faaliyetlerine devam etmektedir.[25]

---

21 Sözgelimi dergide kadınların durumuna, yerel siyasete ve ekonomik meselelere ilişkin makaleler vardı. Bkz. Bellér-Hann 1995a.

22 *Ogni*'nin sahibi ve editörüyle yapılan bir röportaj için bkz. *Azadi* 19-25 Aralık 1993, No. 4. Başka bir Lazi entelektüeliyle *Ogni* hakkında yapılan bir röportaj *Alaşara*'da yayımlanmıştır, 3. 1995, ss. 11-12. *Karadeniz Haber* de *Ogni*'ye benzeyen, 70'li yıllarda faaliyet göstermiş ünlü bir gazeteydi. 90'lı yıllarda İstanbul'daki bazı entelektüeller de gündemi aşağı yukarı *Ogni*'ninkiyle aynı olan bir dergi yayımladılar. Bu derginin yayın hayatı *Ogni*'ninkinden de kısa oldu. Öte yandan da *Hemşin* adında sadece "yöresel" konularla ilgilenen bir dergi 60'lı yıllardan beri hiç kesintiye uğramadan çıkmaktadır. Hemşin bir yer ismi olarak iki rolü olduğu için önemli olabilir; hem yerel hem de bölgesel bir gösterge olarak kabul edilebilir. Bunun da ötesinde Lazi'nin Kafkas dilinde ayırıcı bir etnik özelliği varken Hemşinlilerin büyük çoğunluğu için dilsel farklılık çoktan geçmişte kalmıştır. Hemşinlilerin en görünür "özellik"i Hemşinli kadınların taktığı renkli başörtüsüdür; o da pekâla halk kültüründe küçük bir ayrıntı olarak sınıflandırılabilir.

23 Özgün 1996, Aksamaz 1997, Amicba 1993, Ersoy 1994, Vanilişi ve Tandilava 1992 gibi önemli yayınlara ek olarak daha geniş bir kitleye hitap eden dergiler, Laziler ve Kafkaslar hakkındaki uluslararası akademik çalışmaları Türkçe'ye çevirmiştir. Bkz. Allen 1995; Aksamaz 1995a, 1995b, 1996; Saxokia 1995; Hewitt 1996; Lomouri 1996.

24 Zitaşi 1994.

25 Haberi yayımlayan *Cumhuriyet*, 22-28 Şubat 1993. Bu girişime *Hürriyet*'te karşı çıkılmıştır, 5 Şubat 1993, s. 4 (Almanya baskısı).

Zuğaşi Berepe (Denizin Çocukları) adında bir rock topluluğu Lazuri dilinde de şarkılar söyleyerek konserler vermiş, kaset çıkartmıştır.[26] Bu faaliyetlere finansal kaynakların Lazi kökenleri olan iş adamlarınca aktarıldığı, İstanbul'da en önde gelen aktivistlerinse öğretmenlerle avukatlar olduğu söyleniyor. Avukatlar herhangi bir tehlikeye girmeden ve ceza almadan kültürel hakların nasıl savunulacağı konusunda insanlara yol gösteriyorlar. Aksamaz bu Lazi entelektüellerin kökenlerini şöyle anlatıyor:

> "Laz aydınları[27] 'etnik milliyetçiliği' tasvip etmiyor ve etnopolitik örgütlenmelere sıcak bakmıyorlar, ancak dillerinin yaşatılması konusunda duyarlılık gösteriyorlar. Kafkasya kültür kökenli olduklarının bilincinde olan Laz aydınları, yayın organlarında diğer Kafkasya kültür kökenli halklar olan Gürcüler, Çerkesler, Abhazlar, Çeçenlerin dayanışması çerçevesinde bir yayın politikası izliyorlar.
>
> Evrensel değerlere inanan Laz aydınları, yeni savaşlar, iç ve dış göçler, düşmanlıklar, kamplaşmalar ve yeni sınırlar değil, dillerini özgürce konuşup geliştirebilecekleri, kendilerini korkusuzca ifade edebilecekleri demokrasinin tüm kurum ve kurallarıyla işlediği, çoğulcu, katılımcı bir Türkiye'yi özlüyorlar."

Aktivistler arasında Lazi davasının en iyi nasıl tanıtılacağına dair herhangi bir uzlaşma yoktur. Bazıları bu davayı Karadenizli kimliği çerçevesinde ortaya koymayı savunurken, bazılarıysa Karadeniz bölgesinin Rum kökenlerine dikkat çekerek "Pontus sentezi"ni savunur, üçüncü bir söylemse Lazilerin Kafkas halklarıyla, özellikle Megrellerle bağlarını ve ilk anavatan olarak Kolkhis'le bağlantıları vurgulayarak daha dar bir

---

26 Topluluğun üyeleriyle yapılmış bir röportaj için bkz. *Cumhuriyet*, 19 Mart 1994. Topluluğun merkezi İstanbul olsa da Lazistan'da konserler veriyorlar. Birol Topaloğlu 1997'de "Lazuri Birabape - Heyamo" (Lazi Şarkıları - Heyamo) adında bir CD çıkarttı.

27 Aksamaz 1997: 45. Aksamaz, görüşlerimiz her zaman onunkilerle aynı olmasa da daha önce yazdığımız birkaç makaleyi Türkçe'ye çevirmiştir. Bkz. Bellér-Hann 1999.

çerçevede Lazi kimliğini tanımlar. Bugünkü Gürcülerle olan bağlar konusu ise cevapsız kalır.[28] Bu tartışmalar İstanbul'da yaşayan ve "memleket"lerine düzensiz aralıklarla kısa süreliğine giden ya çok az ya da hiç Lazuri bilmeyen ikinci, üçüncü kuşak göçmenler arasında sürüp gider. Onların bu tartışmaları, büyük şehirde algıladıkları farklılıklarından kaynaklanan yeni bir kimliğin ifadesidir. Ancak bu insanların, hâlâ Lazistan'da yaşayan yakın akrabaları olsa da sürekli olarak Lazistan'da yaşayan insanların endişelerini ve kimliklerini olduğu gibi paylaşmaları imkânsızdır. Lazi ilçelerinde yaşayanların büyük çoğunluğunun dışarıdaki göçmenlerin bu faaliyetlerinden hiç haberi yoktur.[29]

Ogni'de, Lazi kültürünün savunucusu, 70'li yılların başlarından beri Lazilerin dili, maddî kültürü ve miţolojisi konusunda araştırmalar yürüten Alman bilim adamı Wolfgang Feurstein'ın da makalelerine yer verilmiştir. Türk yetkililer, Feurstein'ın Lazilerin yok olmaya yüz tutan bir halk olduklarına dair inancına anayasaya dayanarak karşı çıkarlar. Feurstein akademik yayınların dışında, daha çok Lazi'nin ana dillerinde okur yazar olabilmesi için Latin alfabesine dönüştürülmüş bir Lazuri alfabesinin ve pedagojik materyallerin oluşturulması konusunda çalışmıştır.[30] Gurbetçilerin yanlarında Türkiye'ye götürdükleri bu materyallerin çoğaltılmasını teşvik etmektedir. Ancak bölgede çok az Lazi bu materyallerin varlığından haberdardır, birçoğu da Lazuri'nin kaydedilip okullarda Türkçe'nin yanında öğretilebileceği fikriyle dalga geçmektedir.

Feurstein'ın fikirleri altına imza atabileceğimiz fikirler olmasa da amaçlarına sempatiyle yaklaşmamak elde değildir.[31]

---

28 İstanbul'daki Lazi entelektüellerin gelişen söylemleri hakkındaki bilgilerini bizimle paylaşan Alexandre Toumarkine'e teşekkür ederiz.

29 Ancak son zamanlarda memlekette, yerel radyo istasyonlarında, yöre folklörüne ayrılmış saat dilimlerinde Lazuri şarkıların çalındığı haberini aldık.

30 Wolfgang Feurstein'ın Laziler konusundaki çalışmalarının çoğu basılmamıştır, özellikle tezi önemlidir (1983). Feurstein'ın bakış açısının tam bir özeti için bkz. 1991, 1992a, 1992b, 1992c. Lazuri alfabesi de Feurstein 1991 içerisindedir.

31 Feurstein'ın çalışmalarındaki vurgu yıllar içerisinde değişmiştir. İlk dönem çalışmalarının bazılarında Lazuri konuşulan kuşağı Lazilerin tek anavatanı ola-

Feurstein Lazilere dışarıdan bakan birisi olarak aslında kim olduklarını anlatmaya kalkmaz. Hem kendi hem de Türkiye'deki başka entelektüellerin çabalarını bir etnikyaratım, yeni bir etnik kimlik yaratma çabası olarak görmez. Bunun aksine, insanlara yüzyıllardır kendilerinin olan bir kimliğe tutunma fırsatının verilmesi gerektiğine inanır. Lazilerin bir *Ethnie* ya da *Volk* olduğunu ileri sürer. Feuerstein'a göre Lazilerin maddî kültürünün ayrıntılı bir biçimde incelenmesi sonucunda Megrellerle ortak bir "Kolh" mirasını paylaştıkları görülebilir. Feuerstein'ın çözümlemesine göre, bu yakınlık Lazilerin yüzyıllardır ne Rumlarla, ne Türklerle, ne Ermenilerle yürüttükleri etkileşimler ne de İslâmlaşma süreci sonucunda "temel olarak" zayıflamamıştır. Bugüne kadar değişerek gelişen bu Lazi kimliği şimdi yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır; çünkü Türk milliyetçiliği bu kimliğin varlığını reddeder. Feuerstein modern Türk devletinin (sözgelimi ikinci bölümde çalışmalarına değindiğimiz Kırzıoğlu gibi şovenist tarihçiler yoluyla) azınlıklara kendi kültürel kimliklerini ifade etme hakkı tanımadığını ileri sürer. Kendisini, Lazilerin seçim yapabilecekleri alanı genişletmeye çalışan Lazi entelektüellerin çabalarına katkıda bulunan bir kişi olarak görür. Gellnerci birisi, bu entelektüelleri o güne değin bu çeşit bir topluluğa ait olma tecrübesi yaşamamış insanlar için ortak bir etnik kimlik yaratmaya çalışan, "uyanışa geçiren" insanlar olarak görürdü muhtemelen. Yine de, Gellner birkaç kuşaktır ulusal bir homojenleştirme sürecinden geçen devletlerde süregelen dilsel ve etnik çeşitlilik konularına açık açık değinmediği için onun modelinin artık uygun olmadığı öne sürülebilir.

---

rak betimlerken, arada kalan Hemşinlilerin ve öbürlerinin varlığını yok saymıştır. O dönemde Almanya'da oluşturduğu topluluğun adı *Lazebura*'dır. 1992'den beri sadece Lazilere değil kuzey Kafkaslar'da yüzyıllardır yerleşik olan bütün halklara hitap eden *Kulturkreis Katschkar* adlı bir derneğin başındadır. Feurstein'ın faaliyetleri konusunda karşılaştırmalı bir çalışma için bkz. Hann 1995a, Hann 1997. Bu makalelerin basılı olduğu ciltler, kimlik, etnik aidiyet ve milliyetçilik gibi konular üzerine oluşturulmuş akademik literatürdeki son durum hakkında faydalı bir rehber niteliğindedir. İlki çok-disiplinliyken, ikincisi genel olarak antropolojiktir.

Feuerstein'ın çalışmaları, küçük ulusların davalarına sempati besleyen İskoçyalı saygın gazeteci Neal Ascherson'un hayranlığını ve desteğini kazanmıştır. Lazistan'a giden ve Feuerstein'la kendi vatanı Almanya'da röportaj yapan Ascherson, *Independent on Sunday*'de bir yazısını Feuerstein'a ayırarak onu asil bir misyonu yerine getiren, Lazilere sadece alfabelerini geri vermekle kalmayıp aynı zamanda yeni bir ulus kimliği de veren bir adam olarak resmetmiştir. Zaten bir insan nasıl olur da Lazuri'yi ve Lazi kültürünü desteklemezdi ki?[32] Gazeteye yazdığımız cevapta gazetecinin romantik abartmalarını ve siyasî naifliğini eleştirdik. Bu kitapta da ileri sürdüğümüz gibi kimliklerin çoğul ve karmaşık olduğuna değindik. Bugün artık ancak birkaç Lazi kendilerini "etnik grup" oluşturan insanlar olarak görmektedir. Diğer aidiyetlerine daha kuvvetle bağlılar: yaşadıkları yere, ilçelerine, ülkelerine ve evrensel İslâm toplumuna ve bunlar da hiçbir şekilde seçeneklerini tüketmiyor. 1993'te Ascherson'ın yazısı yayımlanmadan hemen önce Türkiye'nin en iyi takımı Galatasaray, İngiltere'nin en iyi takımı Manchaster United'ı Avrupa'da safdışı bıraktı. Galatasaray, Lazistan'dan yaklaşık 1300 km uzaktaki İstanbul'da yer alan bir takım olmasına rağmen birçok ateşli Lazi taraftarı vardır (Kürt lider Abdullah Öcalan da Galatasaraylı). Bu, önemsiz bir örnek de değildir. Spor, Gellner'in bir modern devlet-ulustan bekleyeceği tarzda özdeşleşme çeşitlerini sunan iyi bir örnektir. Kısacası, modern dünyada bütün ağırlığı tek bir kimlik tipine vermenin ne kadar yanlış olduğunu göstermeye çalıştık. Ascherson bütün Lazilerin zamanlarının çoğunu kendi halk şiirlerini keşfetmeye çalışmakla geçirdiklerini, yasaların kendi dillerinde hazırlanacağı günü dört gözle beklediklerini ima ediyordu. Ancak, bu ima gözlemlediğimiz gerçeklerden son derece uzaktır. Ayrıca Lazi davasını bu şekilde tanıtmanın, fa-

32 Neal Ascherson'ın Lazilerle ilgili yazısı *Independent on Sunday*'de 7 Kasım 1993'te yayımlandı; bir sonraki sayıda da bizim Ascherson'a verdiğimiz yanıtın kısaltılmış bir hali yayımlandı. Ascherson, elindeki materyalin bazı bölümlerini *Karadeniz* (1995) adlı kitabında yayımladı. Ascherson'ın metni daha ayrıntılı bir biçimde Hann'da (1997) ele alınmıştır.



Resim 8.1. *Çay kampanyasının açılışında genç kızlar Hemşinli kostümleri içerisinde horon tepiyorlar, 1992, Pazar.*

vori futbol takımınızın başarılarını en çok okuduğunuz gazeteden takip etmek de dahil, şu an popüler olan kimlik seçeneklerinin reddedilmesine ya da önünün kapanmasına yol açacağını belirttik.

İnsanların neden Lazilerle ilgili olarak kaygılandığını elbette anlıyoruz. Dillerini tanımamakla, onlara kültürel birlikler kurma hakkını vermemekle Türk devleti, sadece dil siyaseti konusunda Avrupa'nın şu anki anlayışına karşı değil aynı zamanda insan çeşitliliğinin bilimi olan antropolojinin ahlakî kodlarına da karşı hareket ediyor. Antropologlar nasıl geri çekilip modern Türk devletinin Lazilerin ayırıcı özelliklerini insafsızca baskı altında tutmasına seyirci kalabilir ki? Bu ikilemin öyle kolay bir çözüm yolu yoktur. Birçok antropolog "tehdit altındaki kültürler"in davalarına etkin olarak katılmıştır; ancak, insanlar modernleşme süreçlerinin sadece, kendilerine sağladığı yararları vurguluyorsa o zaman böylesi bir katılım sorunlu hale gelir. Esas olarak maddî kültürde bir topluluk adının, bir di-



Resim 8.2. *Fındıklı'da Lazilerin geleneksel köy evi.*

lin, sözlü edebiyatın ve birkaç başka farklılığın mevcut olması, nesli tükenmekte olan bir türün toplumsal insanî bir eşiti midir? Feurstein'a göre Laziler bir *Volk* oluştururlar, yüzyıllardır da kendi biricik bağımsız kültürleri (*eigenständige Kultur*) temelinde bir *Volk* oluşturmuşlardır. Feurstein, dili ve yok olmadan günümüze kalmış halk masallarını ayrıntılı bir biçimde incelerse kültürün en eski kökenlerine, hatta Lazi *Volk*'unun etnikyaratımına dair ipuçlarına erişebilir. Bunu antropolojide kültürü evrilen organik bir bütün olarak alan romantik kültür kavramına dayanan Herderci tarz olarak adlandırabiliriz. Benzer kavramlara, çalışmaları dünyanın birçok bölümünde, özellikle de orta ve doğu Avrupa'da milliyetçi ideolojilerin ortaya çıkmasını sağlayan "ulusal etnografi"nin çeşitli okullarında rastlanabilir.

Malinowski'nin yöntemlerine dayanan bir antropolojik çalışmada çok farklı sonuçlar doğacaktır. Malinowski de açıkça olmasa da Herder'in dünyanın düzgünce birbirinden ayrılmış birimlerden oluştuğunu varsayan bakış açısını onaylamıştır.

İşlevselci antropologlar böylece "şöyle şöyle olmuş" dedikleri süreçlerin eş zamanlı bir kaydını çıkararak spekülatif evrimciliğin ve yayılmacılığın hatalarından kaçındıkları için kendilerini kutlarlar. Malinowski'nin sürekli saha çalışmasını vurgulaması "bugüncü" yaklaşımların egemenlik kurmasına yol açmıştır. Antropologlar belirli bir zaman diliminde insanların ne yaptığını, ne dediğini ve ne düşündüğünü araştırırlar ve bütün bu araştırdıklarının geçmişle nasıl şekillenmiş olabileceğini dikkate almazlar. Bu bakımdan Lazileri ele alış biçimimiz esas olarak eş zamanlıdır. 20. yüzyılın sonlarındaki son derece hareketli ve birbirine bağımlı toplumsal dünyalarda Laziler için önemli olan özdeşleşmelerin doğumda var olanlardan tutun da çeşitli kariyerler, tüketici alışkanlıkları, ikamet yerleri vs. sonucu elde edilenlere dek geniş bir yelpazeyi kapsadığını gördük. Bütün bunların ortasında öznel bir Lazi özdeşleşmesi önemini korur; ancak Lazilik kimliklerden oluşan kalın bir dosyada bir başlık gibidir sadece. İnsanlar Lazi olmak konusunda pek düşünmezler, kendileri için ne anlama geldiğini de pek rahatlıkla açıklayamıyorlar. Gördüğümüz kadarıyla bugün Lazileri komşularından ayıran herhangi bir inançtan ya da pratikten söz etmek çok zor. Dillerinin şu veya bu şekilde günümüze dek varlığını koruduğu gerçeğini bir kenara koyarsak sadece topluluklara ait çeşitli stereotipler kolayca dile gelir o kadar. Laziler topluluk kimlikleri olduğunu ileri sürmek için geçmişin anlatılarını kullanmazlar. Bazıları atalarının Kafkaslar'dan gelmiş olabileceğini, bazılarıysa Orta Asya'dan gelmiş olabileceklerini ileri sürer. Lazilerin topluluklarını, Herderci anlamında, zaman içerisinde ilerleyip gelişen tek bir varlık olarak görmedikleri için esas olarak bugüncü oldukları sonucuna varabiliriz. Bugün Lazuri konuşan nüfusun, kendi eşsiz "manevî kültürü" olan bir topluluk oldukları iddiası Lazilere yabancı bir iddiadır.

Bu açıdan bakarsak etnikyaratım, zamanın ortasında geçmişte gerçekleşen, sabırlı bir akademisyenin aydınlatabileceği ve yeniden inşa edebileceği bir süreç değildir. Aksine hâlâ var olan, Lazilere geçmişte hiç hissetmedikleri birleşik bir Lazi

kimliğini kazandırmaya çalışan heveslilerin çabalarıyla var olmaya devam eden bir süreçtir. Ernest Gellner'le "modernist" ulusal kimlik kuramlarının bu teşhisine katılıyoruz. Ancak geçmişin ağırlığını ve kimliklerin şekillenmesindeki etkisini tamamıyla ihmal eden son derece bugüncü bir bakış açısına katılmıyoruz. Bulunabiliyorsa eğer, tarihî kanıtlar her zaman dikkatli bir biçimde göz önünde bulundurulmalıdır.[33] Bazen kanıtlar, birçok insanın samimiyetle ve şiddetle savunduğu bazı iddiaların aslında yalan olduğunu ortaya çıkarabilir. Birçok Lazi atmacacılığı kendi topluluklarına özgü bir gelenek olarak görür, konuyu araştıran yöredeki bir öğretmen çıkıp da bu pratiğin Çerkezlere özgü olduğunu söylediğinde son derece rahatsız oldular, hatta kendilerini küçümsenmiş hissettiler. Geçmişin kanıtlarını dikkate alırken istenmeyen ahlakî sorunlarla karşılaşılabilir; ancak bu elimizdeki kanıtı çarpıtmak ya da görmezden gelmek için yeterli bir sebep değildir.[34] Neal Ascherson, Sovyetler Birliği dağılmak üzereyken Don Kazakları'nın "yeniden doğuşu"na karşı bir sempati duymadığını açıkça belirtirken böyle bir standardı da kabul ettiğini ima eder. Ascherson bu örnekte, gördüğü "çelişki"yi fark eder ve umutsuzca "bütün Karadeniz boyunca çabuk çabuk kimlikler satan etnik ve linguistik bir milliyetçilik pazarı"ndan söz eder.[35] Bugün Lazi örneği Kazaklar'ın gördüğü destekten daha fazla popüler bir destek görmese de Ascherson, Lazi örneğinin otantik ve ikna edici olduğuna inanır. Açıkça görülüyor ki Feurstein gibi Ascherson da farklı bir dilin varlığını sürdürmesinin Lazilerin farklılıklarını iddia edebilmeleri için yeterli bir sebep olduğunu düşünüyor. Biz sadece, Lazi entelektüellerinin ayrı bir topluluk oldukları iddialarını güçlendirmeye çalışırken Lazu-

33 Milliyetçilik konusundaki, tarihî bilgilerden beslenen yaklaşımlara en iyi örnek Anthony D. Smith'tir. Smith'in yaklaşımının hem Gellner'in modernizminden hem de öbür akademisyenlerin ilkselciliğinden hangi açılardan farklı olduğu konusunda bkz. Smith 1986: 1. bölüm.

34 Bu yüzden, Bryer'la Feurstein'ın tarihî verileri, kaç Lazi'nin Kırzıoğlu'nu okuyup geçmişlerine ilişkin onun görüşlerini benimseyip benimsemediklerine bakmaksızın her zaman Kırzıoğlu'nun verilerine tercih edilir.

35 Ascherson 1995: 103.

ri'nin varlığı sayesinde ellerinde daha fazla materyal olacağını söylüyoruz. Elbette başarılı olup olmayacaklarını bilemezler. Türk devletince doğrudan reddedilen ya da bastırılan Lazi aktivistlerinin özlemleri, birçok Kürt gibi birçok Lazuri konuşan kişinin de egemen dili ve o dilin ima ettiği ulusal bağları benimsemeyi tercih ettiği gerçeğiyle baş etmek zorundadır.[36]

Lazi halkının, etnik bir topluluk ya da ulus olarak gerçek kimliklerini ifade edemeyişlerinin suçlusunun Kemalist yetkililerin etnikkıyım politikaları olduğunu ileri sürenler, Lazilerin milliyetçi Türk propagandasına kandıklarını ve aldandıklarını ima ederler. Ancak tarihî kanıtlar Lazuri konuşanlardaki uyuşumların Osmanlı dönemlerine, ta dinlerinden ve topluluk dışı evlilik kurallarından vazgeçtikleri, emperyal devletle özdeşleşip onun ana dilini konuşmaya başladıkları döneme dek uzandığını gösterir.[37] Atalarının Normanlar, Franklar vs. olduğunu unutan Fransızlar gibi Lazi ya da Hemşinli gibi topluluklarda da kökenlerini unutan sayısız Türk vardır. Ne onlar ne de kendilerini Lazi olarak tanımlayan insanlar dışarıdan gelenler tarafından himaye altına alınmayı ya da çocuk muamelesi görmeyi hak ediyorlar. Bölgede şu anda ne Feurstein'ın ne de İstanbul'daki aktivistlerin Lazilerin bir topluluk olarak tanınmak için gösterdikleri sözlük yazma özgürlüğü, yerel okullarda dillerini öğretme ve bir iki müze kurma gibi faaliyetlere herhangi bir ilgi vardır. Belki aktivistler daha rahat hareket edebilseler, Laziler de biraz "Lazi mirası modası"nın turizmi harekete geçireceğine ve işlerine yarayacağına inansalar daha fazla Lazi bu tür girişimlere ilgi gösterebilir. Ancak Lazi kimliğinin daha fazla tanınmasında insanların içten gelen bir arzu-

36 Dil politikaları konusunda karşılaştırmalı çalışmalar için bkz. Weinstein 1990, Coulmas 1991. Daha genel olarak baktığımızda Türkiye büyük olasılıkla küçük dilleri korumak ve "azınlık haklarına saygı göstermek" konusunda Avrupalı hükümetlerin baskılarına maruz kalacaktır. 1992'de Avrupa Konseyi hem kamusal alanda hem özel alanda bölgesel dilleri ve azınlık dillerini kullanmayı "vazgeçilmez" bir hak olarak gören "Bölgesel ve Azınlık Dilleri Avrupa Şartı"nı onayladı. 1999 yılı itibariyle Türkiye, bu Şartı da ona bağlı Konvansiyon'u da imzalamamış ve onaylamamıştı. Tam metin için bkz. *Nationalities Papers* 27 (1), Ekler A ve B: 139-66.

37 Krş. Benninghaus 1989a.

bir arzuları olduğunu ima etmek de yanlıştır. Tanımı gereği kolektif bir olgu için paradoksal olsa da etnisite -tabii eğer hissediliyorsa- özel alanla sınırlıdır. Eğer etnisite bütün Türkiye'de, bir düşünme ve tartışma odağı olarak daha da gelişirse, böyle bir kimliğin açık açık ifade edilmesi, dindeki militan eğilimde olduğu gibi büyük bir kamusal güç haline *gelebilirdi* ve ele aldığımız diğer özdeşleşmeler arasındaki "her şeye rağmen başarmak" olgusundan nitelik olarak farklı *olabilirdi*.

9. Sonuç

"Memleketler çeşitlidir, ama medeniyet birdir ve bir milletin ilerlemesi için de bu biricik medeniyete iştirak etmesi lazımdır."

Mustafa Kemal (Atatürk), 1924[1]

"Kültürel olan ayrı bir analitik öğe değil, aksine toplumsal olana başka bir açıdan bakınca görülendir."[2]

Bölgesel bilanço

Hava sistemleri Kaçkar Dağları'na çarpınca oluşan fırtınalar kıyı kesiminde yaşayan insanlarla çevrelerine büyük zarar verir. Kıyı kesimini iç kesime bağlayan yeni yollar düzenli olarak kapanır ya da bozulur. Hatta kıyı şeridindeki ana yol bile özellikle Arhavi çevresindeki uçurumlardan kopan toprakların kayması sonucu sık sık kapanır. Hamsılı'da 60'lı yıllarda yapılan liman çoktan alüvyonla dolmuş. Siyasî partiler yıllardır her genel seçimden önce limanın yenilenmesi için gerekli kaynağı bulacaklarını söylerler; ancak seçimden sonra hiçbir şey yapmazlar. 1999'da limanın iyileştirileceği sözüne bir de yeni bir otoyol yapacaklarını eklediler; ancak köylüler buna da inanmadı, birçoğu artık oylarını İslâmcı partiye veriyor.

Lazistan'ın topografyası ve uzaklığı yüksek düzeyde bir modernleşme planlayanlar için birçok sorunlar yaratmıştır, liman ve yol yapanlar da doğaya hâkim olmak için ne kadar çabalarlarsa çabalasınlar tam anlamıyla başarılı olamamışlardır. Peki toplum mühendislerinin çabaları konusunda ne diyebiliriz?

1 Aktaran Lewis 1961: 287.

2 Goody 1992: 30.

20. yüzyıl boyunca, özellikle 1950'den sonra Türkiye, Batılı olmayan fakir ülkeler için ülkelerini geliştirme ve toplumlarını modernleştirme konusunda iyi bir örnek teşkil etmiştir. Yüzyılın sonu geldiğinde ise, James Scott'ın çözümlemesinde "insanlık durumunun geliştirilmesinde bazı belirli şemaların nasıl da başarısız olduğu" tesbitine gösterilecek bir örnek olarak algılanmaya başlanmıştır.[3] Ekonomik büyüme yolunda gitmiştir; ancak hükümetler istikrardan yoksun bir rota izlerken insan haklarına da saygı gösterilmemiştir. Hem İstanbul'da hem de Ankara'da, kullanılmayan potansiyeller hissi yaygın bir biçimde ifade edilir ve hayal kırıklığı sadece İslâmcı partiyi destekleyenlerle sınırlı değildir. Peki yanlış giden nedir? Geçmişle bağları böyle hoyratça koparıp Batı'dan bu kadar çok kurumun alınması bir hata mıdır? Sözgelimi, Şerif Mardin'e göre Kemalistler, rasyonel ve bürokratik ilkeleriyle geleneksel Osmanlı Türk toplumu insanının yüreğine ve duygularına hitap etmeyi becerememiştir. Özellikle bu Jakobenlerin İslâm'ın etkilerini yok etme girişimleri bugün hâlâ var olan toplumsal uyumsuzluğun başlıca sebebidir.[4]

Ancak Kemalizm'in geçmişle yarattığı bu kopuş ne denli radikaldir? Biz daha incelikli bir açıklama sunmaya çalıştık. Kemalizm kurumlar düzeyinde kesinlikle son derece radikaldi; ancak hem düşünceler düzeyinde hem de günlük pratiklerde kökleri derinlerde yatan, özellikle ataerkil ideoloji gibi süreklilikleri ortadan kaldırmayı başaramamıştır. Modernleşmeci yetkililerin programları yumuşatılmış ve dönüştürülmüştür. Merkezî devlet bazı açılardan "ehlileştirilmiş", toplumsal ve kişisel kimliklerin oluşturulma sürecine dahil edilmiştir. Scott'un deyişini kullanırsak Kemalizm "yerel pratiklerin dostu" (*métis-friendly*) değildi; aksine Lazistan'da da olduğu gibi hemen hemen her yerde yerel "pratik bilgiler"in alanlarında kuralları hiçe saymıştır. Çay monokültürü, eski zanaatlerin ve ev yapımı tekniklerinin yok oluşu, engin geleneksel bilgi kaynaklarını kurutmuştur. Ancak Paul Stirling'in kastettiği anlamda "top-

3 Scott 1998.

4 Mardin 1989, 1996.

lumsal biliş" (*social cognition*) artmıştır. İnsanlar geleneksel avcılık ve balıkçılık biçimlerini bilmeseler de İstanbul'da nasıl iş bulabileceklerini, nasıl gayrimenkul satın alabileceklerini, nakit tasarruflarının değerini nasıl koruyacaklarını, farklı dinî yönelişleri birbirlerinden nasıl ayırdedeceklerini iyi biliyorlar. Bu süreçlerde kişisel ilişkilerle akrabalık bağları en az formel nitelikler kadar önemlidir, kurallar da ülkenin neresine giderseniz gidin temelde aynıdır. Bazı gözlemciler bu standartlaşmayı gördüklerinde üzülebilir; ancak elinizdeki kitapta incelediğimiz, merkezden uzak kalan bu bölgenin insanları, kendilerini merkezî devlet karşısında yenilmiş olarak görmezler. Bu insanlara su katılmamış yüksek bir modernleşme projesinin edilgen kurbanları olarak değil de canlı bir devlet-ulusun kıvançlı üyeleri olarak bakmak gerekir.

Scott kendi *tour de force*'unda* Türkiye'yi ele almaz. Kendi konumunu açıkça ortaya koyma, ayrıca bazı devlet müdahalelerinin yararlı olacağını vurgulama konusunda son derece dikkatlidir. Ancak inatla, Batı siyaset kuramının temelinde yer alan, siyasî antropolojide de son derece yaygın olan, devlet toplum ikiliğini kullanmakta ısrar eder. Bizim kanımızca bu ikiliğe dayanan bir yaklaşım, Lazistan'daki modernleşme tecrübesini tartışırken yararlı değildir. Kemalist devlet bir anlamda yeni ulusal toplumu "keşfetmiş" ve Scott'un başka örnekler üzerinden ortaya koyduğu günahların çoğunu işlemiştir. Cumhuriyet'in ilk aşamalarında demokratik denetimler yoktu, daha sonra da hep eksik kaldı. Hem Türk hem yabancı sayısız yorumcu eksikliklere ve yanlışlıklara dikkat çekmiştir. Antropologlara gelince; çoğu, Türk modernleşmecileri için son derece önemli olan ilerleme, özgürleşme ve özgürlük gibi terimlerle pek rahat edemezler. Ne bu terimlerin anlamı konusunda ne de nasıl kullanılacaklarına dair oluşturulan yöntemler konusunda bir görüş birliği vardır. Bugünkü Lazistan'da da bu terimlerin hiçbiri insanlar arasında güçlü bir etki yaratmaz, ne yerel pratikler ne de yerel pratikleri andıran herhangi bir şey.

(*) Fevkalade beceri gösterisi - ç.n.

Burada etki yaratan terim ise "medeniyet"tir. Medeniyet teriminin hem Şerif Mardin'in bahsettiği gelenekselci akımda hem de Kemalist akımda önemli bir yeri vardır, bu da belki de bu ikisi arasındaki uçurumun Mardin'in iddia ettiği gibi büyük olmadığının bir göstergesidir. Lazistan'daki birçok insan medeniyet seviyelerinin son yıllarda arttığını, daha katı "köktendinci" İslâmî ülkelerin düzeyinin çok üzerinde olduğunu söylerler.

Son yirmi otuz yılda ortaya çıkan eleştirel hayal kırıklıklarına rağmen bu kitapta ele aldığımız bölgede yaşayanların ancak çok azı, Türkiye'nin modernleşme tecrübesini bir başarısızlık olarak nitelendirecektir. Birçok kıstasla, özellikle 90'lı yıllarda insanların kolayca yaptığı gibi, kısmen sosyalistlerin modernleşmeye geçiş tecrübeleriyle karşılaştırıldığında Türkiye Cumhuriyeti, modernleşme konusunda çok önemli bir başarı yakalamıştır. Çözümlememizin ana noktalarını özetleyelim. Bu bölgede ticari ürün olarak çayın yetiştirilmesine dayanan ve uzun süredir tutarlı görünen kalkınma stratejisinde devlet baş aktördü. Daha sonra devlet ilkesi tedrici olarak yerini piyasa ilkesine bırakmaya başladı. Girişimciler bu gelişmeleri coşkuyla karşılarken, liberal politikaların uygulanması çay sektöründe büyük sorunlara yol açtı. "Rus pazarları" düşmanlığı çektiği kadar müşteri de çekmiş olsa da Lazistan halkı, küreselleşme güçlerini süzen, tüketici odaklı ulusal topluma git gide daha çok entegre oldu.

Devlet ilkesiyle piyasa ilkesi arasında gidip gelen denge "sivil toplum"un da birçok yönünü etkilemiştir; ancak burada süreklilikler telaffuz edilir. Kadınlarla erkekler genellikle ayrı ayrı bazı formel gruplara katılırlar; ancak enformel ağları daha önemlidir. Aile, kimlik oluşturmada en güçlü kaynak olarak kalmaya devam eder, kadınların ezilmişliği hakkında basit genellemelere varmak zor da olsa, toplumsal cinsiyet ayrımlarının kemikleştiği söylenebilir. Modern Lazistan'da insanların kişiliğinin şekillenmesinde İslâm'ın da önemli bir rol oynamaya devam ettiğini gördük. Dini açıkça reddeden çok küçük bir azılık vardır. Daha büyükçe bir azınlık ise dinin rolünün toplumsal hayatın öbür alanlarına da yayılması gerektiğine inanır;

son yıllarda "köktendinci" görüşler de Lazistan'ın bazı bölümlerinde güç kazanmıştır.

Bütün bu etmenler tek bir bilançoda nasıl bir araya getirilebilir? İnsanların bu etmenler konusunda farklı farklı görüşleri vardır. Aynı bireyler bile hayatlarının farklı dönemlerinde farklı şeyler düşünür. Belki de bugünkü Lazistan'da insanların çoğu hayatlarının her gününü bir çelişkiler ve muğlaklıklar yumağı içerisinde yaşar (Öyleyse bu, onları bütün öbür insanlardan farklı kılar mı?). Lazistan'da son yetmiş beş yılda erişilen Türk tipi modernleşmeyi reddeden çok az insana rastladık. İnsanlar bir bilanço çıkarmaları için ısrar edildiğinde maddî kazançlarını vurgular. Bu bölge devlet kaynaklarından pek çok bölgeden daha fazla faydalanmıştır. Eğer katı bir şekilde uluslararası piyasa kıstaslarıyla değerlendirilirse bütün çay ekonomisi büyük bir müsriflik olarak görülebilir. Özel sektördeki neoliberal radikaller, Çay Kurumu'yla, kamu kaynaklarını Lazistan'a pompalayan büyük bir makine diye dalga geçerler. Ancak bu iktisadî dönüşüm sonucunda eski dönemlerdeki yoksulluk neredeyse tamamen ortadan kaldırılmıştır. Eşitsizlikler sürse de insanlar daha iyi evlerde yaşayıp daha iyi beslenirler, herkesin daha önce bölgede hiç olmayan eğitim ve sağlık hizmetlerine ulaşabilme imkânı mevcuttur. Değişken piyasa ekonomisi ancak görece küçük bir girişimci tabakasına ciddi kârlar elde etme fırsatları sunmuştur; yine de herkese daha önce rüyalarında bile göremeyecekleri rahatlıklar ve tüketim olanakları yaratmıştır. Modern iletişim araçları sayesinde insanlar hiç olmadıkları kadar hareketlidir; göç de insanlar için tek hayatta kalma seçeneği olmaktan çıkmış, birçok seçenek arasında bir seçenek haline gelmiştir.

Çay sanayisinin güvenilmez ekonomisini bir tarafa bırakırsak, çıkardığımız bütçenin giderler bölümünde birçok insan bu monokültürün yaygınlaşması yüzünden güzel bölgelerinin ekolojik dengesinin bozulduğuna inanmaktadır. Karadeniz de hatalı avlanma ve kirlilik nedeniyle belki de artık düzeltilemeyecek biçimde zarar görmüştür. Ancak bu değişikliklerin, tarihinde hiç olmadığı kadar denize bağımlılığı azalan Lazistan

üzerindeki toplumsal etkisi çok kuvvetli olmamıştır. İnsanların farkına vardığı zararlar daha çok soyut değerlerle, bilgiyle ve "yaşam kalitesiyle" alakalıdır. Toplumsal ilişkilerin "bozulmuşluğu"ndan ve geleneksel değerlerin yok edilişinden söz edilir. Çaydan bu kadar kolay para kazanılıyor oluşu insanları tembelleştirmiştir; özellikle büyük toprak sahiplerinin bütün işi yarıcılara yaptırdığı doğu ilçelerindeki insanlar daha çok tembelleşmiştir. Daha önceleri çalışkanlıklarıyla ve enerjileriyle gururlanan insanlar güçten düşmeye başlamıştır. Birçok çocuk anne babalarınca ve büyük anne büyük babalarınca el bebek gül bebek büyütülür. Lazistan'da bu genel endişeler çoğunlukla cinsel ahlak ve namus konusundaki endişelere bağlanır. Özellikle tüccar turistlerin doğudan akın akın bölgeye gelişi insanlar arasında bir ahlak buhranı hissine yol açmıştır. İşte arkaplanda yer alan bu endişeler nedeniyle insanlar kendilerine bilinçli bir yol yaratarak, bu yeni yoldan biricik ruhsal medeniyetlerinin, İslâm'ın korunmasına sığınırlar.

Ancak bu dönüşü yapanlar bile saati geri alma ihtiyacı içerisinde değildir. İslâmcı parti için coşkuyla çalışanlar bile Lazistan'da daha az değil, daha çok modernleşme istediklerini ileri sürerler. İslâmcı partinin çürümeye daha dirençli olduğunu, kaynakları daha eşitlikçi bir şekilde dağıtacağını söylerler; bu ikisi hem İslâm'ın idealleridir hem de çağdaş ideallerdir. Burada tam da can alıcı noktaya dokunurlar. Lazistan'daki insanlar kendilerini Anadolu'nun iç kesimlerindeki yoksul çiftçilerle değil de Türk modernleşmesinin örneği olan ülkenin batısındaki şehirli Türklerle karşılaştırırlar. Gençler İstanbul'la ve İzmir'le karşılaştırıldığında aslında merkezde değil, çevrede yaşadıklarının farkındadır. Çay yetiştirilmeye başlamadan önce hüküm süren yoksulluğu tanımamışlardır; ancak bölgenin nüfusunu hâlâ kaybettiğinin, kış aylarında birçok köyde nüfusun azaldığının, yerel olarak çok az iş imkânı olduğunun, büyük şehirlerdeki ayrıcalıklı öğrencilerle karşılaştırıldığında kendilerinin üniversite sınavını kazanma şanslarının daha düşük olduğunun farkındadırlar. Bazıları da sağlık sorunlarından söz eder. Sıtma artık bölgede görülen bir hastalık değildir, guatra

da çok az rastlanır olmuştur; ancak bölgedeki nemli iklim şartları nedeniyle romatizma hem erkekler hem de kadınlar arasında çok sık görülen bir hastalıktır, batı bölgeleriyle karşılaştırıldığında da devletin sağlık hizmetleri kısıtlıdır. Kısacası, insanlar modernleşme karşıtı olmak ya da erken bir şekilde postmodern olmak şöyle dursun aslında daha *fazla* modernleşme isterler. Ulusal toplumlarıyla daha fazla kaynaşmayı ve birçok genci memleketlerinden, genellikle bir daha dönmemek üzere uzaklaştıran, böylece geride kalanlarda çevrede yaşıyormuş hissinin kalıcı olmasını sağlayan batıya doğru göç örüntüsünün son bulmasını istiyorlar.

Modernlik, kültür, medeniyet

Bu çalışmanın başka bir amacı da değişen toplumsal kimlikleri araştırmaktı. Değişen toplumsal kimliklerin birçoğu, bu bölgeye özgü değildir, bu bölgeye özgü olanlar bile sadece akademisyenlerin değil daha geniş bir grubun ilgi alanındadır. Bu durum, özellikle etnik aidiyet denilen kimlik biçimi için geçerlidir. Nasıl tanımlanırsa tanımlansın modern bir etnik grup, Osmanlı'daki *millet*ten son derece farklıdır. 21. yüzyılda etnik aidiyet kavramı Lazistan'da yaşayan pekçok insan için hâlâ dışsal bir söylemdi. Devlet bu kategorilerin varlığını reddetse de bölgedeki insanların çoğu kendilerini Lazi, Hemşinli ya da Gürcü olarak tanımlar. Küresel etnik aidiyet söyleminin Türkiye'de de yaygınlaşmaya başladığına dair işaretler vardır. Paradoksal olarak, Kemalistlerin milliyetçi ideolojisi böylesi tohumların yeşerebileceği verimli bir zemin yaratmıştır. Hem "ulusal" hükümetler hem de "etnik" aktivistler Türkiye'de kültürel bir birlik olduğuna ilişkin ortaya güçlü iddialar atar. Ancak, maalesef antropolojik literatürde etnik aidiyet ve kültür gibi temel kavramların ne anlama geldiğine ilişkin karmaşa hâlâ sürmektedir. Biz de bu kitap boyunca Lazistan'ın "dilsel ve kültürel çeşitliliği" konusunda muğlak ifadeler kullandık, aslında "etnik" farklılığın iddia edilebilmesi için dil temel şarttır, bu temel şart bile ciddi anlamda zayıflamıştır.

Kemalizm'in, vatandaşlarının büyük çoğunluğunun (yurt dışında olan önemli bir kesimi bir kenara bırakırsak) temel *toplumsal* çerçeve olarak kabul ettiği, "devlet-ulus" diye nitelendirdiğimiz Türkiye denen ülkeyi kurmayı başardıklarını söyledik. Ulusötesi güçler Lazistan'da özellikle tüketim örüntülerinde etkili olsa, hatta bazı yerel ve bölgesel farklılıklar önemlerini korusa bile. Yine de Türkiye, Ernest Gellner'in toplumu, egemen bir edebiyat dili ile eğitim sisteminin birleştirdiği sınırları kesinkes belli olan bir blok olarak tanımladığı ideal modernite modeline aşağı yukarı yakın bir örnektir. Bu bağlamda "kültür" sözcüğü gereksiz olsa da biz buna "toplumsal kültür" diyebiliriz. Anadolu'nun başka köylerinde ve küçük kasabalarında saha çalışması yapan antropologlar Lazistan'a gelince kısa sürede kendilerini evlerindeymiş gibi hissederler. Bu kaçınılmaz bir şey değildir. Tarihî kanıtlar, bu bölgede yaşayan halkın 15. yüzyıldan itibaren İstanbul'a ve Osmanlı Türk medeniyetine sıkı sıkıya bağlandığını gösterir; ancak yine de Türk toplumuyla bugünkü kaynaşmaları olumsallıklar üzerine kuruludur. Eğer 1920'lerin başlarında farklı siyasî sınırlar müzakere edilmiş olsaydı karşılaştırılabilir modernleşme süreçleri Lazistan halkının daha doğuyla kaynaşmasına ve şu anda Gürcüce ya da Rusça konuşmasına yol açabilirdi.

Homojenleşme modern Türk toplumunun birleşik ve sınırları kesinkes belli olan bir kültürü olduğu anlamına gelir mi? Gellner'in yanıtı evettir. Lazistan kültürü, Gellner'in makro bakış açısıyla, toplumsal kültürden çok az farklıdır. Tarım da dahil maddî kültürün* bölgesel farklılıklar gösterdiği doğrudur; bazı değer yargılarının kökenleri de Türkiye'yle sınırlı değildir, evrensel İslâm'a dek uzanır. Ancak birçokları için manevî kültürün bu yönü bile ulusal toplumla bağdaşır: ne de olsa Müslümanlık, Türklük'ün ayrılmaz bir parçasıdır.

Gellner ulusal kültürleri sınaî modernliğin ayırıcı özelliği olarak görür; ancak bu, neden bazı milliyetçiliklerin diğerle-

(*) Burada yazarlar, İngilizce kültür demek olan "culture" sözcüğüyle, sözcük oyunu yapmak istercesine tarım anlamına gelen "agri*culture*" örneğini vermişlerdir. Ancak, maalesef bu sözcük oyunu Türkçe'ye yansıtılamaz - ç.n.



Resim 9.1. Çamlıhemşin yakınlarında eski bir Lazi köy evi ile serender.

rinden daha güçlü olduğunu açıklamaz. Ayrıca, Türkiye'de kuşaklar süren güçlü milliyetçilik akımına karşın bazı aktivistlerin, Kemalist modernleşmenin maddî olanaklarından en çok faydalanan Lazilerin ve Hemşinlilerin etnik olarak tanınmasını hâlâ neden talep ettiklerini de açıklamaz. Bu insanların yüzyıllar boyunca çok büyük değişikliklerden geçtikleri aşikârdır: dinlerinde, evlilik geleneklerinde, özellikle Hemşinli örneğinde dil alışkanlıklarında değişiklikler olmuştur. Homojenleştirme eğilimleri Kemalistlerle başlamamıştır; ancak bu eğilimler özellikle çayın yetiştirilmeye başlamasından ve iletişim olanaklarının gelişmesinden sonra yoğunlaşmıştır. Lazilerin kendi aralarında yaygın olan bir tanımları olduğunu ve bunun da dilleri olan Lazuri'ye dayandığını göz önünde bulundurursak, bir şekilde "Laziler"den bahsedebileceğimizi söyleyebiliriz. Bu topluluk içerisinde hem ekonomik uyum süreçlerinde, hem dinlerinde hem de dillerinde (lehçeler) göze çarpan farklılıklara rağmen Türk devlet-ulusunun toplum mühendislerinin daha önce uyguladığı reçeteyle şimdi daha küçük ölçekli bir çerçevede Lazi kültürü homojenleştirilebilir, dilleri de standart-



Resim 9.2. *Ayder Festivali, 1993.*

laştırılabilir. Lazilerin farklılığının gelecek kuşaklara aktarılabilmesi için böylesi çabalar desteklenmeli midir? Bir gün, aynen Uygurlar'ın Çin Devleti'nde geliştirdikleri derin toplumsal kültür gibi, bunun da *derin* toplumsal bir Lazi kültürüyle sonuçlanabileceğine inanmak mümkün müdür?

Nasıl kimlikler benimseyeceklerine ve geliştireceklerine yerel halkın kendisinin karar vermesi gerektiğine inanıyoruz. Laziler Lazi topluluğu olarak kimliklerini geliştirmek, hatta belki de sınırın ötesinde benzer dilleri konuştukları Megrellerle ilişki kurmak istiyorlarsa, bu isteklerini önlemek kabalık olur.[5] Her durumda, eğer insanların böyle özlemleri varsa, bunları reddetme girişimleri geçmişteki tecrübelerden de anlaşılacağı gibi ters etkiler yaratmaktadır. Bize göre, devletin azınlık hakları konusunda vereceği "tavizler", insanların ken-

5 Lazistan'daki Türk vatandaşlarının Kafkaslar'daki komşularını kendi gözleriyle görmelerini ve daha özgür hareket etmelerini sağlamak için yurtdışına seyahat konusundaki prosedürlerin kolaylaştırılması, en azından bu insanlar hakkında son yıllarda yaygınlaşan stereotiplerin birazcık olsun yıkılmasına yol açabilir.

di öz benlikleri konusunda geniş çaplı etkiler yaratmayacaktır. Laziler hâlâ modern Türk devleti içerisinde yarattıkları geniş kimlik çeşitliliğini korumak ve geliştirmek isteyeceklerdir.

Bizim Lazistan tanımımız ne insanların Lazuri konuşmaya başladığı Melyat'tan itibaren sınır çizen etnik tanıma ne de sınırı Trabzon'la Sinop arasında herhangi bir yerde çizen muğlak popüler Laz tanımına tekabül etmektedir. Melyat'tan itibaren keskin bir çizgi çizmek hususunda özellikle rahatsızlık duyuyoruz; çünkü doğuda Lazuri konuşanlarla, batıda kırsal Çayeli'nde "ayırıcı özelliği belirtilmeyen" Türkler arasındaki süreklilikler çarpıcıdır. Bizim Lazistan anlayışımız, aşağı yukarı Osmanlı sancağı olan Lazistan'ın sınırları ile örtüşmektedir; ancak bu seçimdeki keyfîliği daha önce de vurgulamıştık. Rize'nin batısında keskin coğrafî ya da kültürel bir sınır yoktur, sadece Trabzon'a yaklaştıkça kademe kademe manzarada ve yerleşim biçimlerinde farklılıklar olduğunu görürsünüz, daha batıya Giresun'a ve Ordu'ya gittikçe bu değişiklikler devam eder. Doğu Karadeniz daha fazla bütünlük gösterir; ancak ne Samsun'da ne de Sinop'da keskin bir sınır çizilemez.

Lazilerle Hemşinliler arasında etnik sınırlar stereotiplerde ve sembollerde varlığını sürdürür; ancak hiçbir şekilde toplumsal etkileşimde belirleyici bir rol oynamaz. 1993 yılının Ağustos ayında Ayder'deki festivalde (dördüncü bölümde kısaca değinmiştik) köylülere horon oyununun tarzları hakkında soru sorduğumuzda, köylüler Hemşinli olsun, Lazi olsun, "ayırıcı özelliği belirtilmeyen" Türk olsun, hiç fark etmediğini, herkesin aynı şekilde horon teptiğini söylediler. Ayder geleneksel olarak bir Hemşinli yaylası olsa da Laziler bu festivali bir Hemşinli festivali olarak algılamıyordu. Onlar için bu aynı zamanda bir Lazi festivaliydi de. Bazı Lazi kızları genellikle Hemşinli kıyafeti olarak bilinen parlak turunculu, siyahlı puşiyi takmıştı başlarına. Festival, milliyetçilerin kültürel homojenliği yaymak için kullandıkları tekniklerin bir gösterisi niteliğindeydi adeta; ancak insanlara sorduğumuz her soru böylesi programların yüzeyselliğini kanıtlıyordu. Devlet Lazilerle Hemşinlilerin değil, bütün Karadeniz Bölgesi'nin halk gele-

neklerini kutlamayı destekliyordu. Değişik yerlerden sanatçılar getirilmişti. Bunların arasında Trabzon yakınlarındaki Akçaabat'tan gelen, ünleri bütün ülkeye yayılmış bir erkek halk oyunları topluluğu da vardı. Yerel diye tanımladıkları danslar sergilemek üzere okul çocukları da toplanmıştı, çocukların oluşturdukları gruplar etnik aidiyete göre oluşturulmamıştı. Lazi ortaokul öğrencileri gerektiğinde Hemşinli kostümlerini giymekte zorlanmıyorlardı. Devlet yetkilileri dışında bütün sanatçılar sıcak bir şekilde karşılandılar; devlet yetkililerine gösterilen tavır da bir başkaldırı işaretinden ya da otoriteye karşı gelmekten çok kayıtsızlığın ifadesiydi.

Ayder Festivali, "tepeden" başlatılıp tepeden idare edilmişti; ancak genel olarak Kemalist projede de olduğu gibi sıradan insanlarca benimsenip yaratıcı bir biçimde şekillendirilmişti. Lazistan halkı uzun süredir kendi "modernitelerinin yerel özgüllükleri"ni[6] geliştirmekteydiler; ancak bunu, etnik aidiyet bağlamında yapmıyorlar. Aksine, kimisi birleştiren kimisi ayıran çeşitli kimliklerin var olduğunu gördük. İlk kategoride en azından dört özellik sayabiliriz. Birincisi, bu toprağın insanları aynı dindendir. İslâm, sadece bu topraktaki insanları kendi aralarında ve Türkiye'nin geri kalanıyla değil, potansiyel olarak geniş küresel bir İslâm toplumuyla ("İslâm kültürü"yle) da birleştirir. İkincisi, Lazistan halkı kişilerarası hayatlarını düzenlerken birçoğu namus ve şeref gibi fikirlere dayanan, Kemalist moderniteden önce de var olan pratiklerden beslenirler; bu pratiklerin özü Hıristiyan olsun, Müslüman olsun bütün komşu bölgelerde mevcuttur ("geleneksel kültür"). Üçüncüsü, Lazistan halkı yıllardır en sadık vatanseverlerden, İstanbul ve Ankara'daki seküler muktedirlerin destekçilerindendir ("ulusal kültür"). Dördüncüsü, hızlı iletişime ve tüketimciliğe dayalı yeni küresel toplumun da bir parçası olmuşlardır ("küresel kapitalist kültür").

Öbür etmenler ayırıcıdır. Yeni toplumsal kültürde herkese fırsat eşitliğini vurgulayan Gellner'in ideal tipinin aksine toplum-

6 Kandiyoti 1997: 129.

sal dışlamanın, özellikle yeni bir sınıfaltının (*underclass*) ("yoksulluk kültürü") ortaya çıktığı yapılara dikkat çektik. Statü, meslek ve eğitim seviyelerindeki faklılıkları vurguladık.[7] "Sınıf" kıstasına göre oluşan topluluklar etnik sınırlara tekabül etmezler. Son olarak insanlar, pazar yerlerinde, köylerinde ve mahallelerinde belirli yerel kimlikler edinmiştir ("yerel kültür").

Hiçbir özcü "etnik kültür" kavramı birbiriyle kesişen bu çok katmanlı kimlik kaynaklarını aşacak kadar güçlü değildir. Lazuri'nin varlığını devam ettiriyor oluşu, birkaç aktivistin bugünlerde iddia ettiği gibi ayrı ve değişmemiş bir halk kültürünün de varlığını sürdürdüğü anlamına gelmez. Aksine, bir Lazi halk kültürü yeni yüzyılda tanınmaya başlanırsa eğer, bu kültür Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde Lazuri konuşanlar arasında yaygın olan inançlardan ve pratiklerden önemli bir biçimde farklılaşmaya mahkûmdur. Laziler kendi kültürleri hakkında Gellner'in "ironik" dediği o bakış açısını edinme ihtiyacı duyabilirler.[8] Birazcık Lazuri bilerek büyüyenler bile bu kültürü *öğrenmek* zorunda kalabilir. İleride bunun, Kemalistlerin yerel pratiklere (*métis*) karşı gösterdiği düşmanca tavırlara doğal bir tepkiden çok toplum mühendisliğinin ileri bir aşaması olarak görülmesi gerekir.

Kültür, modern antropolojinin temel kavramlarından biri olarak kalsa da gün geçtikçe daha sorunlu bir kavram haline gelmektedir. Terim göreceleştirilmiş ve ayırdedici geleneklerin, inançların ve pratiklerin bir zamanlar toprağa bugün olduğundan çok daha kolay bağlanabildiği bir çağın medeniyet teriminden ayrılmıştır. Malinowski'ye göre kültür ayrılabilir parçalar olarak değil de, entegre bir bütün, "*sui generis* bir gerçeklik" olarak araştırılmalıydı.[9] Malinowski maddî ürünlere, "araçsal gerçekliğe" ve biyolojik ihtiyaçlara büyük önem vermiştir; ancak nihaî kaynak olarak bilgiye ve "zihinsel alışkanlıklar"a dikkat çekmiştir. Biz, bu bölümün başına epigraf ola-

---

7 Günümüz Türkiyesi'ndeki eşitsizliklerin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Özbudun ve Ulusan 1980.

8 Gellner 1998: 190.

9 Malinowski 1937: 623.

rak koyduğumuz, Jack Goody'nin kavramlaştırmasını tercih ediyoruz; çünkü Goody'nin yaklaşımı inançların ve pratiklerin arkasında yatan toplumsal ilişkilerin incelenmesi ihtiyacına parmak basar.

Maalesef kültür kavramı özcü ve idealist önyargılara ön verebilir. Bir önceki bölümde etnograf Wolfgang Feurstein'ın kültür kavramını kullanış biçimini eleştirmiştik. Feurstein Lazilerin, temel kökenleri doğudaki, Kafkaslar'daki komşularına dayanan bir *Ethnie* ya da *Volk* olduklarını ileri sürer. Ona göre Batı'ya olan bin iki yüz yıllık "tarihî-siyasî" yönelim, Lazilerin kültürünün "özü"nü değiştirmemiştir. Feurstein maddî ürünleri vurgularken aynı zamanda Lazilerin temel değer yargılarını ve "manevî bir kültürü" paylaştıklarını da ileri sürer. Kitap boyunca Anadolu'da Lazistan'a komşu olan bölgelerde saha çalışmaları yapan, ardından da çözümlemelerini temel kültürel kavramlar üzerine bina eden, Chicago'da eğitim almış iki antropoloğun eserlerine de sık sık değindik. Bu antropologların vurguladıkları fikirler (Michael Meeker örneğinde şeref, Carol Delaney örneğinde ise üremeye ilişkin inançlardı bunlar) aynı sayılmazdı; bizim *namahreme* ilişkin fikirlerimiz de onlarınkinden bir nebze farklıdır. Ancak bu fikirlerin hiçbirinin bir "kültür"ün temelinde yatan köklü yapıları ya da esas özünü yansıttığını düşünmüyoruz. Elbette bunlar, var olmaya devam eden önemli fikirlerdir; ancak değişen toplumsal kimlikleri anlamada nihaî aracı sunmazlar. Son olarak Ernest Gellner de hem Feurstein'ın "etnografik antikacılık"ını hem de Amerikan kültürcülerinin idealizmlerini reddeden bir "modernist"tir (modernist olduğunu kendisi söylemiştir). Ancak Gellner de, Herder ve Malinowski'nin geleneğini takip ederek, modelini, modern olsun, sanayileşme öncesi olsun bütün insan topluluklarının kendi biricik entegre kültürlerinin olduğu varsayımı üzerine bina eder. Milliyetçilik çağı sadece yeni "yüksek" ve bilinçli olarak ifade edilen bir kültürel kimlik biçimini getirir. Bu düzenlenmiş bütünlükçü yaklaşım, geçmişte antropolojiye hizmet etti belki. Bu, neredeyse bir yüzyıl önce Malinowski'nin Trobriandları yorumlamasına yardım etmiştir;

ancak bunun modern dünyada, özellikle de Karadeniz'in bu köşesinde pek bir geçerliliği kalmamıştır.

Antropologlar kültürü, "alt kültürlerden" "küresel" kültürün ya da "dünya" kültürünün yükselişine kadar son derece farklı yollardan incelemişlerdir. Terim, antropoloji dışında daha da esnek bir biçimde kullanılır: bir şirketten, otoyollardaki servis istasyonlarına, Soykırımı anma törenlerinden, kitle sporlarına dek her şeye kültür özelliği atfedilebilir. Biz bu terimin kullanılışını en asgari düzeyde tutmaya çalıştık. Biyolojik ya da genetik olarak belirlenmemiş bir davranışı bir sıfatla betimlememiz gerekti; ancak *toplumsal* sıfatı genellikle yeterli oldu. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde bu bölgede dört ayrı dil topluluğunun dört ayrı kültürü olduğunu ileri sürmenin bir anlamı yoktur. Bu topluluklar, birbirinden ayrı kendilerine yeten topluluklar olmadıkları gibi, sürekli etkileşim içerisinde bulunan insanlardır. "Kültürel nitelikleri"ni alıp verdikleri şüphe götürmez, hatta bu insanların nasıl daha sonra Kemalistler'in yeni "toplumsal kültürü"nün şemsiyesi altında birleştilerse, o zaman da "ayırdedici bir Osmanlı sosyo-politik kültürü"nün şemsiyesi altında birleşmiş oldukları ileri sürülebilir.[10] Ancak bu çeşitli kullanımlarda kültür teriminin bize ne kazandırdığı çok da net değildir.

Bütün antropologların üzerinde hemfikir oldukları açık bilimsel bir kültür tanımı ortaya konsa bile, artık kültür kavramı antropologların denetiminden çıkmıştır. Öbür sosyal bilim disiplinlerinde ve dünyanın her yerinde aşikâr olan en büyük tehlike de, kültürün basitleştirilerek dille, etnik aidiyetle ve ulusal kimlikle ilişkilendirilmesidir. Kültürle bu saydıklarımız arasındaki ilişki, Kemalizm ideolojisinde mevcuttur ve Türkiye'de yaygın olarak kabul görebilir.[11] Kemalizm modern devlette vatandaşlık için alternatif bir temel oluşturmayı başaramamıştır. Bu eğilimleri göz önünde bulundurarak, kültür kav-

10 Meeker 1996: 49.

11 Ancak, 90'lı yılların sonuna gelindiğinde Lazistan'daki insanların büyük çoğunluğu "kültür" denince, "yüksek kültür"ü algılıyorlardı, *medeniyet* için kullanılan yeni bir kelimeydi onlar için kültür.

ramının bugün antropolojik çözümlemede ve daha ilerlemeci, hümanist siyasî programların oluşturulması önünde bir araçtan çok bir engel oluşturduğunu ileri süren ve sayıları gittikçe artan antropologlarla aynı fikirde olduğumuzu belirtmek istiyoruz.[12] Belki de antropoloji disiplininin temel kavramı, milliyetçilik çağında, sınırlanmış birimler talihsiz çağrışımını edindikleri için ne kültür ne de toplum olmalıdır; bunlar yerine sınırsız zenginliğiyle medeniyet terimi belki de daha uygundur. Böylesi bir yaklaşım, Lazilerin özgüllüğünü kabul etmeyi meşrulaştırmaya doğru alternatif bir yol açar: bu özgüllük, görececi, çoğul bir *kültür* kavramı bağlamında mazur gösterildiği için değil de, Kemalist modernitenin medeniyetçi özlemleriyle, medeniyeti yayma özlemleriyle bağdaştığı için...

---

12 Kültür kavramı eleştirilerimiz Taylor'ın (1992) ve birçok başka akademisyenin savunduğu liberal "çokkültürcülük" kuramlarına dek uzanır. Bizim çözümlememizde, Lazilerle Hemşinlileri ayrı "kültürler" olarak kabul etmemiz için hiçbir neden yoktu. Günümüz Türkiyesi'nde başka potansiyel toplulukların devlet-ulusa hem öznel olarak hem de nesnel olarak Lazistan halkı kadar bağlı olmadıklarını gördük, ancak bu topluluklar sözkonusu olduğunda bile farklı kültürlerden söz etmek faydasızdır. Bütün öbür Kürt ve Alevi toplulukları, alt toplulukları kesişen bağların oluşturduğu bir ağın ve "her şeye rağmen başarmak" dediğimiz olgunun içerisinde yer alırlar.

Son dönemlerde, bu tartışmaya katkıda bulunan akademik çalışmalar için bkz. *Current Anthropology*, c. 40, Ek, Şubat 1999. Ayrıca bkz. Kuper 1999.

Kaynakça

Abadan-Unat, N., D. Kandiyoti, M. Kıray (der.) 1981. *Women in Turkish Society.* Leiden: E.J. Brill.

Abu-Lughod, E. 1991. "Writing against culture", R.G. Fox (der.) *Recapturing Anthropology. Working in the Present* içinde. Santa Fe: School of American Research Press.

Abu-Lughod, L. (der.) 1998. *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Acar, F. 1991. "Women in the ideology of Islamic revivalism in Turkey: three Islamic women's journals", R. Tapper (der.) 1991. *Islam in Modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State* içinde. Londra: I.B. Tauris. s. 280-303. [Türkçesi: "İslamcı ideolojide kadın", *Çağdaş Türkiye'de İslam. Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet* içinde, çev. Özden Arıkan, 1993, İstanbul: Sarmal Yayınevi.]

Adjarian, H. 1898. "Étude sur la langue Laze", *Mémoires de la société de Linguistique* içinde, 10: 145-60; 228-40, 364-401, 405-48.

Ahmed, A.S. 1992. *Postmodernism and Islam. Predicament and Promise.* Londra: Routledge.

Ahmed, A.S. ve H. Donnan (der.) 1994. *Islam, Globalization and Postmodernity.* Londra: Routledge.

Ahmed, L. 1992. *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate.* New Haven: Yale University Press.

Ak, O.N. 1999a. "1486 Tarihli Tapu. Tapu tahrir defterine göre fetihten sonraki Rize", *Rize'nin Sesi* 1 içinde (1): 17-20.

— 1999b. "Lazistan sancağı merkezinin Rize'ye taşınması ve sancağa dair malumat", *Rize'nin Sesi* içinde 1 (2): 17-19.

Akkaya, Ç. 1994. *Turkei-Sozialkunde. Wirtschaft, Beruf, Bildung, Religion, Familie, Erziehung* (Schriftenreihe des Zentrums für Türkeistudien 9). Opladen: Leske & Budrich.

Aksamaz, A. İ. 1995a. "Türkiye'de bir Kalkasya dili: Lazca", *Alaşara* içinde 7-8: 14-15.

— 1995b. "Kafkasya kültür kökenli bir topluluk: Lazlar", *Birikim* içinde, 71-2: 128-38.

— 1996. "Kafkasya'dan Anadolu'ya Lazlar", *Alaşara* içinde, 11: 1-3.

— 1997. *Kafkasya'dan Karadeniz'e Lazlar'ın Tarihsel Yolculuğu*. Istanbul: Çiviyazıları.

Akşit, B. 1991. "Islamic education in Turkey: Medrese reform in late Ottoman times and Imam-Hatip schools in the republic", R. Tapper (der.), 1991. *Islam in Modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State* içinde. Londra: I.B. Tauris, s. 145-70. [Türkçesi: "Türkiye'de Islami eğitim", *Çağdaş Türkiye'de Islam. Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet* içinde, çev. Özden Arıkan, 1993, Istanbul: Sarmal Yayınevi.]

Allen, W. 1995. "Eski Lazistan", *Tarih ve Toplum* içinde, 143: 48-51.

Amicba, G. 1993. *Ortaçağ'da Abhazlar, Lazlar*. Istanbul: Nart Yayıncılık.

Anderson. B. 1983. *Imagined Communities*. Londra: Verso.

Andrews, S. (der.) 1989. *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

— yayımlanacak. *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. (Genişletilmiş, iki ciltlik baskı), Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Ansay, T. 1987. "Family Law", T. Ansay ve D. Wallace Jr (der.), 1987. *Introduction to Turkish Law* içinde. Dewenter: Kluwer Law & Taxation Publishers (3. Baskı) s. 139-56.

Ansay, T. ve D. Wallace Jr (der.) 1987. *Introduction to Turkish Law*. Dewenter: Kluwer Law & Taxation Publishers (3. Baskı).

Antoun, R. T. 1968. "On the modesty of women in Arab Muslim villages: a study in the accommodation of traditions", *American Anthropologist* içinde, 70: 671-97.

Ardener, S. 1964. "The comparative study of rotating credit associations", *Journal of the Royal Anthropological Institute* içinde 94: 201—29.

Ardener, S. ve S. Burman (der.) 1995. *Money-Go-Rounds. The Importance of Rotating Savings and Credit Associations for Women*. Oxford/Washington DC: Berg.

Ascherson, N. 1995. *Black Sea*. Londra: Jonathan Cape.

Aswad, B. 1974. "Visiting patterns among women of the elite in a small Turkish city", *Anthropological Quarterly* içinde 47 (Jan.): 9-27.

— 1978. "Women, class and power: examples from the Hatay, Turkey", L. Beck ve N. Keddie (der.) *Women in the Muslim World* içinde. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, s. 473-81.

Aydın, M. 1985. *Islam-Osmanlı Aile Hukuku*. Istanbul: Marmara Üniversitesi Ilahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları. No. 11.

Banks, M. 1996. *Ethnicity. Anthropological Constructions*. Londra: Routledge.

Baran, I. 1999. " Rize'li olmak", *Rize'nin Sesi* içinde. *Aylık Kültür, Sanat ve Haber Dergisi* 1 (1): 7.

Barth, F. (der.) 1969. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Cultural Difference*. Londra: Allen and Unwin.

Başgöz, I. ve H. Wilson 1968. *Educational Problems in Turkey, 1920-1940*. Bloomington ve Lahey: Indiana University Press.

Behar, C. 1995. "Recent trends in Turkey's population", Ç. Balım vd. (der.) *Turkey: Political, Social and Economic Challenges in the 1990s* içinde. Leiden: E.J. Brill, s. 97-106.

Bellér-Hann, I. 1994. "Women, religion and beliefs in north-east Turkey", *Proceedings of the Colloquium on Popular Customs and the Monotheistic Religions in the Middle East and North Africa. Budapest 1993. The Arabist* içinde, Budapest Studies in Arabic VIII. Budapeşte: Eötvös L. University, s. 257—82.

— 1995a. "Myth and history on the eastern Black Sea coast", *Central Asian Survey* içinde 14 (4): 487—508.

— 1995b. "Prostitution and its effects in northeast Turkey", *The European Journal of Women's Studies* içinde 2 (2): 219—35.

— 1996. "Informal associations among women in north-east Turkey", G. Rasuly-Paleczek (der.) *Turkish Families in Transition* içinde. Frankfurt am Main: Peter Lang, s. 114-38.

— 1999a. "Women, work and procreation beliefs in two Muslim communities", P. Loizos ve S. Heady (der.) *Conceiving Persons: Ethnographies of Procreation, Fertility and Growth* içinde Londra: Athlone.

— 1999b. *Doğu Karadeniz' de Efsane, Tarih, Kültür* (çev. Ali Ihsan Aksamaz). Istanbul: Çiviyazıları/Mjora.

— yayımlanacak. "Hemşinli-Lazi relations in north-east Turkey", H. Simonian (der.) *The Hemshins* içinde. Peoples of the Caucasus and the Black Sea Series. Londra: Curzon.

Benedict, P. 1974a. *Ula. An Anatolian Town*. Leiden: E.J. Brill.

— 1974b. "The *kabul günü*: structured visiting in an Anatolian provincial town", *Anthropological Quarterly* içinde 47 (Jan.): 28-47.

— 1974c. "Hukuk reformu açısından başlık parası ve mehr", A. Güriz ve P. Benedict (der.) *Türk Hukuku ve Toplumu Üzerine İncelemeler* içinde. Ankara: Türkiye Kalkınma Vakfı Yayınları, s. 1-39.

— 1976. "Aspects of the domestic cycle in a Turkish provincial town", J.G. Peristiany (der.) *Mediterranean Family Structures* içinde. Cambridge: Cambridge University Press, s. 219-43.

Benninghaus, R. 1989a. "The Laz: an example of multiple identification", P. Andrews (der.) *Ethnic Groups in the Republic of Turkey* içinde. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, s. 497-501.

— 1989b. "Zur Herkunft und Identität der Hemşinli", P. Andrews (der.) *Ethnic Groups in the Republic of Turkey* içinde. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, s. 475-97.

Berkes, N. 1964. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press. [Türkçesi: *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, yay. haz. Ahmet Kuyaş, 2002, Istanbul: Yapı Kredi Yayınları.]

Bilgin, B. 1998. "Religionsunterricht an den allgemeinbildenden Schulen in der Türkei", H. Coşkun ve S.Ağdemir (der.) *Bildungsdiskussion in der Türkei und in Deutschland. 8 Jahre Schulpflicht Religionsunterricht* içinde. Ankara: Hacettepe-Taş, s. 56-75.

Birken, A. 1976. *Die Provinzen des Osmanischen Reiches*. Wiesbaden: Dr Ludwig Reichert Verlag.

Bohannan, S. ve G. Dalton (der.) 1962. *Markets in Africa*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Borofsky, R. (der.) 1994. *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw Hill.

Bouhdiba, A. 1985. *Sexuality in Islam*. Londra: Routledge and Kegan Paul.

Bozdoğan, S. ve R. Kasaba (der.), 1997. *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Seattle: Washington University Press. [Türkçesi: *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, çev. Nurettin Elhüseyni, 1998, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.]

Braude. B. ve B. Lewis (der.), 1982. *Christmas and Jews in the Ottoman Empire*. New York: Holmes.

Brendemoen, B. 1990a. "The Turkish language reform and language policy in Turkey", G. Hazai (der.) *Handbuch der türkischen Sprachwissenschaft* içinde Teil I. Budapeşte: Akadémiai Kiadó, s. 454-93.

— 1990b. "Laz influence on Black Sea Turkish dialects?", B. Brendemoen (der.) *Altaica Osloensia. Proceedings from the 32nd Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Oslo, June 12-16* içinde, 1989. Oslo.

Bryer, A. 1966-7. "Some notes on the Laz and Tzan", *Bedi Kartlisa* içinde 21-22: 174-95 ve 23-24: 161-8.

— 1969. "The last Laz risings and the downfall of the Pontic Derebeys, 1812-1840", *Bedi Kartlisa* içinde 26: 191-210.

— 1980. *The Empire of Trebizond and the Pontos*. Londra: Variorum Reprints.

— 1988. *Peoples and Settlement in Anatolia and the Caucasus, 800-1900*. Londra: Variorum Reprints.

Bryer, A. ve D. Winfield 1985. *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos* (2 cilt). Washington DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Campbell, J. 1964. *Honour, Family and Patronage*. Oxford: Oxford University Press.

Casanova, J. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press.

Cohen, A. (der.) 1974. *Urban Ethnicity* (ASA Monographs 12). Londra: Tavistock.

Comaroff, J. (der.) 1980. *The Meaning of Marriage Payments*. Londra: Academic Press.

Cordan, B. 1998. "8-jährige Schulpflicht in der Türkei: Ziele und Inhalte", H. Coşkun ve S. Ağdemir (der.) *Bildungsdiskussion in der Türkei und in Deutschland. 8 Jahre Schulpflicht Religionsunterricht* içinde. Ankara: Hacettepe-Taş. s. 20-32.

Coulmas, F. (der.) 1991. *A Language Policy for the European Community*. Berlin: Mouton de Gruyter.

Cumhuriyetimizin 75 Yılında Rize. 1998. Ankara: Rize İl Özel İdaresi ve İstanbul Rize Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı Başkanlığı.

Çelikoğlu, A. 1973. "Karadeniz ve Karadenizli", *Arhavi* içinde, Özel Sayı 4.

Davis, J. 1977. *People of the Mediterranean. An Essay in Comparative Social Anthropology*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

Davison, R. 1990. *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923. The Impact of the West*. Austin: University of Texas Press.

Delaney, C. 1986. "The meaning of paternity and the virgin birth debate", *Man* içinde 21(3): 494-513.

— 1991. *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*. Berkeley: University of California Press. [Türkçesi: *Tohum ve Toprak*, çev. Selda Somuncuoğlu ve Aksu Bora, 2001, Istanbul: Iletişim Yayınları.]

— 1993. "Traditional modes of authority and co-operation", P. Stirling (der.) *Culture and Economy. Changes in Turkish Villages* içinde. Huntingdon: Eothen Press, s. 140-55.

— 1995. "Father state, motherland, and the birth of modern Turkey", S. Yanagisako ve C. Delaney (der.), *Naturalizing Power. Essays in Feminist Cultural Analysis* içinde. New York, Londra: Routledge, s. 177-99.

Dengler, I. 1978. "Turkish women in the Ottoman empire: The classical age", L. Beck ve N. Keddie (der.) *Women in the Muslim World* içinde. Cambridge (Mass.), Londra: Harvard University Press, s. 229-44.

Deringil, S. 1998. *The Well-Protected Domains. Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909*. New York: Tauris. [Türkçesi: *Iktidarın Sembolleri ve İdeoloji. II. Abdülhamid Dönemi 1876-1909*, çev. Gül Çağalı Güven, 2002, Istanbul: Yapı Kredi Yayınları.]

Dilley, R. (der.) 1992. *Contesting Markets: Analyses of Ideology, Discourse and Practice*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Dodd, C. 1969. *Politics and Government in Turkey*. Manchester: Manchester University Press.

— 1983. *The Crisis of Turkish Democracy*. Beverley: Eothen Press.

Dragadze, T. 1988. *Rural Families in Soviet Georgia. A Case Study in Ratcha Province*. Londra ve New York: Routledge.

Dube, L. 1986. "Seed and earth: The symbolism of biological reproduction and sexual relations of production", L. Dube, E. Leacock ve S. Ardener (der.) *Visibility and Power. Essays on Women in Society and Development* içinde. Delhi: Oxford University Press, s. 22-53.

Duben, A. ve C. Behar 1991. *Istanbul Households. Marriage, Family and Fertility, 1880- 1940* (Cambridge Studies in Population, Economy and Society in Past Time). Cambridge: Cambridge University Press. [Türkçesi: *İstanbul Haneleri. Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*, ikinci baskı 1998, Istanbul: Iletişim Yayınları.]

Dubetsky, A. 1976. "Kinship, primordial ties and factory organization in Turkey: an anthropological view", *International Journal of Middle East Studies* içinde 7 (3): 433-51.

Dubisch, J. (der.) 1986. *Gender and Power in Rural Greece*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Dumézil, G. 1937. *Contes Lazes*. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 27.

Dumézil, G. 1967. *Documents Anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase. IV. Récits lazes en dialecte d'Arhavi (parler de Şenköy)*. Paris: Presses Universitaires de France (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses. Bd. LXXIV.)

Dwyer, D. ve J. Bruce (der.) 1988. *A Home Divided. Women and Income in the Third World.* Stanford: Stanford University Press.

Eickelman, D. 1998. *The Middle East and Central Asia. An Anthropological Approach.* Upper Saddle River. New Jersey: Prentice Hall (üçüncü baskı).

Eickelman, D. ve J. Piscatori (der.) 1990. *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination.* Londra: Routledge.

Erdentuğ N. 1969. "Türkiye'nin Karadeniz bölgesinde evlenme görenekleri ve törenleri", 1. Bölüm, *Antropoloji* içinde 4: 27-58.

— 1971. "Türkiye'nin Karadeniz bölgesinde evlenme görenekleri ve törenleri", 2. Bölüm, *Antropoloji* içinde 5: 231- 66.

— 1975. "Türkiye'nin Karadeniz bölgesinde evlenme görenekleri", *Antropoloji* içinde 7: 5-16.

Ergöçmen. B. A. 1997. "Women's status and fertility in Turkey", *Fertility Trends, Women's Status, and Reproductive Expectations in Turkey. Results of Further Analysis of the 1993 Turkish Demographic and Health Survey* içinde. Ankara: Hacettepe University. Institute of Population Studies, s. 79-104.

Eriksen, T. H. 1993. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Approaches.* Londra: Pluto.

Ersoy. H. 1994. *Rus Gözüyle Kafkasya ve Kafkasya'lılar.* Istanbul: Nart.

Evans-Pritchard, E. E. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande.* Oxford: Clarendon.

Fallers, L. 1974. *The Social Anthropology of the Nation State.* Chicago: Aldine.

Fallers, L. ve M. Fallers 1976. "Sex roles in Edremit", J. Peristiany (der.) *Mediterranean Family Structures* içinde. Cambridge: Cambridge University Press, s. 243-61.

Featherstone. M. (der.). 1990. *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity.* Londra: Sage.

Featherstone, M. S. Lash ve R. Roberston (der.) 1995. *Global Modernities.* Londra: Sage.

Feurstein, W. 1983. "Untersuchungen zur materiellen kultur der Lazen". Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Universität Freiburg.

— 1984. *Lazuri Alfabe; Lazca Alfabe; Entwurf eines Lazischen Alphabetes* (Parpali 1). Gundelfingen: Lazebura.

— 1986a. "Lazische ortsnamen und ihre bedeutung", F. Thordarson (der.) *Studia Caucasologica I. Proceedings of the Third Caucasian Colloquium, Oslo, July 1986* içinde. Oslo: Norwegian University Press, s. 51-68.

— 1986b. "Die gestalt des Waldmenschen (<Germakoçi>) im volksglauben der Lazen", F. Thordarson (der.) *Studia Caucasologica I. Proceedings of the Third Caucasian Colloquium, Oslo July 1986* içinde. Oslo: Norwegian University Press, s. 69-86.

— 1991. *Nananena Lazca ders Kitabı* Lasisches Schulbuch (Parpali 2). Freudenstadt: Kaukasus-Verlag.

— 1992a. "*Lasen" in Die Völker der Erde. Kulturen und Nationalitäten von A-Z.* Gütersloh/ Münih: Bertelsmann Lexicon Verlag, s. 206.

— 1992b. "Völker der Kolchis. Aspekte ihrer mythologie und möglichkeiten ei-

nes vergleichs", C. Paris (der.) *Caucasologie et mythologie comparée. Actes du Colloque international du C.N.R.S. - Ive Colloque de Caucasologie (Sévres, 27-29 juin 1988)*. Paris: Peeters, s. 127-37.

— 1992c. "Mingrelisch. Lazisch. Swanisch: alte sprachen und kulturen der kolchis vor dem baldigen untergang", G. Hewitt (der.) *Caucasian Perspectives* içinde. Unterschleissheim / Münih: Lincolm Europa, s. 285—328.

— 1994. "Bir Alman gözüyle Lazlar", *Ogni* içinde 1 (2): 19-22.

Feurstein, W. ve T. Berdsena 1987. "Die Lasen. Eine Südkaukasische minderheit in der Türkei", *Pogrom* 129 (3): 36-9.

Fox, R. G. (der.) 1990. *Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures* (American Ethnological Society Monograph Series 2). Washington: American Anthropological Association.

Friedman, J. 1994. *Cultural Identity and Global Process*. Londra: Sage.

Gachechiladze. R. 1995. *The New Georgia: Space, Society, Politics*. Londra: UCL Press.

Geertz, C. 1963. *Peddlers and Princes. Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns*. Chicago: University of Chicago Press.

— 1966. "The rotating credit association: a "middle-rung" in development", I. Wallerstein (der.) *Social Change: the Colonial Situation* içinde. New York: Wiley. s. 420-46.

— 1979. "Suq: the bazaar economy in Sefrou", C. Geertz, H. Geertz ve L. Rosen (der.) *Meaning and Order in Moroccan Society* içinde. Cambridge: Cambridge University Press.

— 2000. *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press.

Gellner. E. 1965 *Thought and Change*. Londra: Weidenfeld and Nicolson.

— 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell. [Türkçesi: *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. B. Ersanlı Behar ve G. Göksu Özdoğan, 1992, İstanbul: İnsan Yayınları.]

— 1988. *Plough, Sword and Book. The Structure of Human History*. Londra: Collins Harvill.

— 1992. *Postmodernism, Reason and Religion*. Londra: Routledge.

— 1994a. *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals*. Londra: Hamish Hamilton.

— 1994b. "The new circle of equity", C. M. Hann (der.) *When History Accelerates. Essays on Rapid Social Change, Complexity and Creativity* içinde. Londra: Athlone, s. 229-37.

— 1995. *Anthropology and Politics. Revolutions in the Sacred Grove*. Londra: Routledge.

— 1997. *Nationalism*. Londra: Weidenfeld and Nicolson.

— 1998. *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gilmore, D. (der.) 1987. *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington, DC: AAA.

Glavanis, K. ve S. Glavanis (der.) 1989. *The Rural Middle East*. Londra: Zed

Gökalp, Z. 1959. *Turkish Nationalism and Western Civilization*. Londra: Allen and Unwin.

Göle, N. 1992. *Modern Mahrem. Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları.

— 1996. *The Forbidden Modern. Civilization and Veiling*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Good, M. 1978. "A comparative perspective on women in provincial Iran and Turkey", L. Beck ve N. Keddie (der.) *Women in the Muslim World* içinde. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. s. 482-500.

Goody, J. 1992. "Culture and its boundaries: A European view", *Social Anthropology* içinde, 1 (1): 9-32.

Grønhaug, R. 1974. *Micro-macro Relations: Social Organization in Antalya, Southern Turkey*. Bergen: Department of Anthropology.

Günay, T. 1978. *Rize İli Ağızları*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Güriz, A. 1974. "Evlilik dışı birleşmeler ve bu birleşmelerden doğan çocuklar". A. Güriz ve P. Benedict (der.) *Türk Hukuku ve Toplumu Üzerine İncelemeler* içinde. Ankara: Türkiye Kalkınma Vakfı Yayınları, s. 93-162.

Güriz, A. ve S. Benedict (der.) 1974. *Türk Hukuku ve Toplumu Üzerine İncelemeler*. Ankara: Türkiye Kalkınma Vakfı Yayınları.

Güvenç. B. 1993. *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Hale, W. 1981. *The Political and Economic Development of Modern Turkey*. Londra: Croom Helm.

— 1996. "Turkey, the Black Sea and Transcaucasia", J.F.R. Wright, S. Goldenberg, R. Schofield (der.) *Transcaucasian Boundaries* içinde. Londra: UCL Press, 54-70.

Hall, J.A. (der.) 1996. *Civil Society: Theory, History, Comparison*. Cambridge: Polity.

— (der.) 1998. *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hancıoğlu, A. 1997. "Fertility trends in Turkey: 1978-1993", *Fertility Trends, Women's Status, and Reproductive Expectations in Turkey. Results of Further Analysis of the 1993 Turkish Demographic and Health Survey* içinde. Ankara: Hacettepe University, Institute of Population Studies, s. 1-78.

Hann, C. 1985. "Rural transformation on the East Black Sea Coast of Turkey: A note on Keyder", *Journal of Peasant Studies* içinde 12 (4).

— 1990a. *Tea and the Domestication of the Turkish State*. Huntingdon: Eothen Press.

— 1990b. "Second thoughts on smallholders. Tea prodoction, the state and social differentiation in the Rize region", *New Perspectives on Turkey* içinde 4: 57-79.

— 1990c. "Second economy and civil society", C. M. Hann (der.), *Market Economy and Civil Society in Hungary* içinde. Londra: Frank Cass, s. 21-44.

— 1995. "Intellectuals, ethnic groups and nations; two late twentieth century cases", S. Periwal (der.) *Notions of Nationalism* içinde. Budapeşte: Central European University Press, s. 106-28.

— 1997. "Ethnicity, language and politics in north-east Turkey", C. Govers ve H. Vermeulen (der.) *The Politics of Ethnic Consciousness* içinde. Londra: Macmillan, s. 121-56.

Hann, C. ve I. [Bellér]-Hann 1992. "Samovars and sex on Turkey's Russian markets", *Anthropology Today* içinde 8 (4): 3-6.

Hann, C. ve I. Bellér-Hann 1998. "Markets, morality and modernity in north-east Turkey", T. Wilson ve H. Donnan (der.) *Border Identities: Nation and State at International Frontiers* içinde. Cambridge: Cambridge University Press, s. 237-62.

Hann, C. ve E. Dunn (der.) 1996. *Civil Society: Challenging Western Models*. Londra: Routledge.

Hannerz, D. 1992. *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.

Heper, M. 1985. *The State Tradition in Turkey*. Beverley: Eothen Press.

Herzfeld, M. 1980 "Honour and shame: Some problems in the comparative analysis of moral systems", *Man* içinde (N.S.) 15: 339-51.

Hewitt, G. 1996. "Güney Kafkasya ve Megrel-Lazlar'ın kültürel hakları", *Birikim* içinde 85: 84-92.

Heyd, U. 1950. *Foundations of Turkish Nationalism*. Londra: Luzac and Co. and the Harvill Press.

Heyd, U. 1954. *Language Reform in Modern Turkey*. Kudüs: Israel Oriental Society.

Hills, D. 1964. *My Travels in Turkey*. Londra: George Allen and Unwin.

Hobsbawm, E. ve T. Ranger (der.) 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Holisky. D.A. 1991. "Laz", A. Harris (der.) *The Indigenous Languages of the Caucasus. I. Cilt: The Kartvelian Languages* içinde. Delmar, New York: Caravan Books, s. 395-472.

Holy, L. 1989. *Kinship, Honour and Solidarity. Cousin Marriage in the Middle East*. Manchester: Manchester University Press.

Horten, M. 1918. *Die Religiöse Gedankenwelt des Volkes im Heutigen Islam*. Halle a. S.: Max Niemeyer.

Jarvie, I. 1964. *The Revolution in Anthropology*. Londra: Routledge and Kegan Paul.

Kafesoğlu, I. 1985. *Türk-Islam Sentezi*. Istanbul: Aydınlar Ocağı.

Kâğıtçıbaşı, Ç. 1982. "Sex roles, value of children and fertility", Ç. Kâğıtçıbaşı (der.) *Sex Roles, Family and Community in Turkey* içinde. Bloomington: Indiana University Press (Turkish Studies 3), s. 151-80.

Kalafat, Y. 1990. *Doğu Anadolu'da Eski Türk Inançlarının Izleri*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü (TKAE Yayınları 112).

Kandiyoti, D. 1988. "Bargaining with patriarchy", *Gender and Society* içinde 2 (3): 274-90.

— 1989. "Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?", N. Davis ve F. Anthias (der.) *Women-Nation-State* içinde. Londra: Macmillan, s. 126-49 .

— 1991. "End of empire: Islam, nationalism and women in Turkey", Kandiyoti (der.) *Women, Islam and the State* içinde. Londra: Macmillan, s. 22- 47.

— (der.) 1996. *Gendering the Middle East*. Londra: I.B. Tauris.

— 1997. "Gendering the modern: On missing dimensions in the study of Turkish modernity", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde. Seattle: Washington University Press, s. 113-32. [Türkçesi: "Modernin cinsiyeti: Türk modernleşmesi araştırmalarında eksik boyutlar", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, çev. Nurettin Elhüseyni, 1998, Istanbul: Tarih vakfı Yurt Yayınları.]

— 1998a. "Some awkward questions on women and modernity in Turkey", L. Abu-Lughod (der.) *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* içinde. Princeton NJ: Princeton University Press, s. 270-87.

— 1998b. "Gender, power and contestation: Rethinking 'Bargaining with patriarchy'", C. Jackson ve R. Pearson (der.) *Feminist Visions of Development* içinde. Londra: Routledge. s. 135-51.

Karabasa, S. 1997. "Rize'de yaylacılık", *Rize* içinde. Ankara: Kültür Bakanlığı (T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları 1898, Tanıtma Eserleri Dizisi 72), s. 183-8.

Karaca, D. 1991. "Rize kültürüne genel bir bakış", *Yeşil Cennet Rize'nin Sesi* 1 (2).

Karpat. K. 1963. "The people's houses in Turkey: Establishment and growth", *Middle East Journal* içinde 17: 55-67.

Karpuz, H. 1993. *Rize*. Ankara: Kültür Bakanlığı (Kültür Bakanlığı Yayınları 1406 Tanıtma Eserleri Dizisi 48).

— 1997. "Rize il merkezi ve ilçelerindeki tarihi eserler", *Rize* içinde. Ankara: Kültür Bakanlığı (T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları 1898, Tanıtma Eserleri Dizisi 72). s. 80-108.

Kazamias, A. M. 1966. *Education and the Quest for Modernity in Turkey*. Londra: George Allen and Unwin.

Kazgan, G. 1981. "Labour force participation, occupational distribution, educational attainment and the socio-economic status of women in the Turkish economy", N. Abadan-Unat, D. Kandiyoti ve M. Kıray (der.) *Women in Turkish Society* içinde. Leiden: E.J. Brill, s. 131-59.

Kazmaz, S. 1997. "Rize halk kültürü", *Rize* içinde. Ankara: Kültür Bakanlığı (TC. Kültür Bakanlığı Yayınları 1898, Tanıtma Eserleri Dizisi 72). s. 138-60.

Kesici, A. ve Y. Sırtlı 1999. *Mapavri'den Çayeli'ne*. Çayeli/Rize.

Kesimal, O. 1999. "Müteahhit 'Yeşile zarar vermeyeceğiz' diyor. Çevreciler 'Katliam var' diye dünyayı ayağa kaldırıyor. Vadide fırtına koptu", *Merhaba' 99* içinde (*Karadeniz* gazetesinin ücretsiz ilavesi) 88: 84-5.

Keyder, Ç. 1987. *State and Class in Turkey. A Study in Capitalist Development*. Londra: Verso. [Türkçesi: *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, çev. Sabri Tekay, 8. baskı 2003, Istanbul: Iletişim Yayınları.]

Khatib-Chahidi. J. 1981. "Sexual prohibitions, shared space and fictive marriages in Shi'ite Iran", S. Ardener (der.) *Women and Space. Ground Rules and Social Maps* içinde. Londra: Croom Helm.

— 1995. "Gold coins and coffee ROSCAs: coping with inflation the Turkish way in northern Cyprus", S. Ardener ve S. Burman (der.) *Money-Go-Rounds. The Importance of Rotating Savings and Credit Associations for Women*. Oxford / Washington DC, s. 241-61.

Kinross, Lord 1965. *Atatürk*. New York: William Morrow. [Türkçesi: *Atatürk. Bir Milletin Yeniden Doğuşu*, çev. Necdet Sander, 1994, İstanbul: Altın Kitaplar.]

Kıray, M. 1964. *Ereğli. Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*. Ankara: Devlet Planlama Teşkilatı.

— 1981. "The women of small towns", N. Abadan-Unat, D. Kandiyoti ve M. Kıray (der.) *Women in Turkish Society* içinde. Leiden: E.J. Brill, s. 259-74.

Kırzıoğlu. E. 1946. "Gürcü profesörlerine cevab", *Hürses Gazetesi* içinde 17-22 Ocak 1946, İstanbul.

— 1972. "Lazlar/Çanarlar", *Türk Tarih Kongresi VII* içinde, 1. cilt, s. 420-45.

— 1976 "Gürcistan'da eski Türk inanç ve geleneklerinin izleri", *1. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, İstanbul 23-30* içinde, Ankara 1976. s. 141- 66.

— 1986. *Milli Tarihimizde Rize Bölgesi* (Konferans, Rize, 19 Aralık 1986) daktilo edilmiş kopya.

— 1990. "Milli tarihimizde Acara ve Batum Sancağı bölgesi tarihi", Konferans, Rize Kültür Sitesi Salonu, 2 Mayıs 1990, daktilo edilmiş kopya.

Kluge, T. 1913. "Materialien zu einer Lazischen Grammatik nach Aufnahmen des Dialektes von Trapezunt", *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen Phil.-hist. Klasse* içinde, s. 264-324.

Koch. K. 1855. "Kolchis und das Land der Lazen", K. Koch (der.) *Die Kaukasischen Länder und Armenien*. Leipzig: Carl B. Lorch, s. 65-114.

Konstantinov, Y. 1997. "Patterns of reinterpretation: Trader-tourism in the Balkans (Bulgaria) as a picaresque metaphorical enactment of post-totalitarianism", *American Ethnologist* içinde 23(4): 762-82.

Korkmaz, Y. 1991. "Rize ve çevresinde dil eğitimi meselesi", *Yeşil Cennet Rize'nin Sesi* içinde 1 (2).

Kriss, R. ve H. Kriss-Heinrich 1962. *Volksglaube im Bereich des Islam*. I-II. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Kuper, A. [1973] 1996. *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*. Londra: Routledge (Gözden geçirilmiş üçüncü baskı).

— 1999. *Culture. The Anthropologist's Account*. Cambridge. Mass.: Harvard University Press.

Kurt, C. 1989. *Die Türkei auf dem Weg in die Moderne. Bildung, Politik und Wirtschaft vom osmanischen Reich bis Heute*. Frankfurt am Main: Peter Lang. (Europäische Hochschulschriften XI. Bd. 355.)

Kurtz, D.V. 1973. "The rotating credit association: An adaptation to poverty", *Human Organization* içinde 32(1): 49-58.

Kushner, D. 1977. *The Rise of Turkish Nationalism. 1876-1908*. Londra: Cass.

Kutscher, S., J. Mattissen ve A. Wodarg (der.) 1995. *Das Mutafi-Lazische*. Köln: Institut für Sprach-wissenschaft Univ. zu Köln (Arbeitspapier Nr. 24, Neue Folge).

Küper-Başgöl, S. 1992. *Frauen in der Türkei zwischen Feminismus und Reislamisierung* (Demokratie und Entwicklung 4): Münster: Lit.

Kymlicka, W. 1995. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.

Landau, J. 1995. *Pan-Turkism. From Irredentism to Cooperation*. Londra: Hurst.

Lash, S. ve J. Friedman (der.) 1992. *Modernity and Identity.* Oxford: Blackwell.

Leach, E. R. 1954. *Political Systems of Highland Burma.* Londra: Athlone.

Lerner, D. 1958. *The Passing of Traditional Society.* Glencoe: The Free Press.

Levine, N. 1982. "Social change and family crisis: The nature of Turkish divorce", Ç. Kâğıtçıbaşı (der.) *Sex Roles, Family, and Community in Turkey* içinde. Bloomington: Indiana University (Turkish Studies 3), s. 323-47.

Lewis, B. 1961. *The Emergence of Modern Turkey.* Londra: Oxford University Press.

Lomouri, N. 1996. "Lazika Krallığı'nın tarihi", *Tarih ve Toplum* içinde 147: 13-17.

Luzbetak, L.J. 1951. *Marriage and the Family in Caucasia. A Contribution to the Study of North Caucasian Ethnology and Customary Law* (Studia Instituti Anthropos 3), Vienna-Mödling: St Gabriel's Mission Press.

Mackridge, P. 1987. "Greek-Speaking Moslems of North-East Turkey: Prolegomena to a study of the Ophitic sub-dialect of Pontic", *Byzantine and Modern Greek Studies* içinde 11: 115-37.

Magnarella, P. 1974. *Tradition and Change in a Turkish Town.* New York: John Wiley.

— 1979. *The Peasant Venture. Tradition, Migration and Change among Georgian Peasants in Turkey.* Cambridge, MA.: Schenkman Publishing Company.

— 1998. *Anatolia's Loom: Studies in Turkish Culture, Society, Politics and Law.* Istanbul: ISIS.

Malinowski, B. 1922. *Argonauts of the Western Pacific.* Londra: Routledge and Kegan Paul.

— 1935 *Coral Gardens and their Magic,* 1. Cilt. Londra: Allen and Unwin.

— 1937. (1930) "Culture", *International Encyclopedia of the Social Sciences* içinde, 4. Cilt. New York: Macmillan, s. 621-46.

Mansur Coşar, F. 1978. "Women in Turkish society", L. Beck ve N. Keddie (der.) *Women in the Muslim World* içinde. Cambridge (Mass.), Londra: Harvard University Press, s. 124- 40.

March, K. ve R. Taqqu 1982. *Women's Informal Associations in Developing Countries. Catalysts for Change? Women in Cross-Cultural Perspective.* Boulder: Westview Press.

Marcus, J. 1992. *A World of Difference. Islam and Gender Hierarchy in Turkey.* Londra ve New Jersey: Zed.

Mardin, Ş. 1969. "Power, civil society and culture in the Ottoman Empire", *Comparative Studies in Society and History* içinde 11: 258-81.

— 1973. "Centre-periphery relations: A key to Turkish politics?", *Daedalus* içinde 102: 169-90.

— 1982. "Turkey: Islam and westernization", C. Caldarola (der.) *Religions and Societies: Asia and the Middle East* içinde, Berlin: Mouton Publishers (Religion and Society 22), s. 171-198.

— 1989. *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi.* Albany: SUNY Press. [Türkçesi: *Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme. Bediüzzaman Said Nursi Olayı,* çev. Metin Çulhaoğlu, 7. baskı 1999, Istanbul: İletişim Yayınları.]

— 1991. "The Nakşibendi order in Turkish history", R. Tapper (der.) *Islam in Mo-*

dern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State içinde. Londra: I.B. Tauris, s. 121-42. [Türkçesi: "Türk tarihinde Nakşibendi tarikatı", *Çağdaş Türkiye'de İslam. Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet* içinde, çev. Özden Arıkan, 1993, İstanbul: Sarmal Yayınevi.]

— 1995. "Civil Society and Islam", J. Hall (der.) *Civil Society: Theory, History, Comparison* içinde. Cambridge: Polity, s. 278-300.

— 1996. "Some notes on normative conflicts in Turkey", S. Berger (der.) *The Limits of Social Cohesion: Conflict and Mediation in Plural Societies* içinde. Boulder: Westview Press.

— 1997. "Projects as methodology: Thoughts on modern Turkish social science", Bozdoğan, S. ve R. Kasaba (der.) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde. Seattle: Washington University Press, s. 64-80. [Türkçesi: "Modern Türk sosyal bilimleri üzerine bazı düşünceler", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, çev. Nurettin Elhüseyni, 1998, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.]

Marr, N. 1910. "Iz poezdki v turetskii Lazistan", [Travels in Turkish Lazistan] *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg* 6 (4): 547-632.

McCarthy, J. 1979. "Age, family, and migration in nineteenth-century Black Sea provinces of the Ottoman Empire", *International Journal of Middle Eastern Studies* içinde 10: 309-23.

Meeker, M. 1970. "The Black Sea Turks: A study of honour, descent and marriage". Doktora Tezi, University of Chicago.

— 1971. "The Black Sea Turks: Some aspects of their ethnic and cultural background", *International Journal of Middle Eastern Studies* içinde 2 (4.1): 318-45.

— 1972. "The great family aghas of Turkey: A study of a changing political culture", R. Antoun ve I. Harik (der.) *Rural Politics and Social Change in the Middle East.* Bloomington: Indiana University Press, s. 237-66.

— 1976. "Meaning and society in the Near East: Examples from the Black Sea Turks and the Levantine Arabs", *International Journal of Middle Eastern Studies* içinde 7: 243-70 (1. Bölüm); 383-422 (2. Bölüm).

— 1991. "The new Muslim intellectuals in the Republic of Turkey", R. Tapper (der.) *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State* içinde. Londra: I.B. Tauris, s. 189-219. [Türkçesi: "Türkiye Cumhuriyeti'nde yeni Müslüman aydınlar", *Çağdaş Türkiye'de İslam. Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet* içinde, çev. Özden Arıkan, 1993, İstanbul: Sarmal Yayınevi.]

— 1996. "Concepts of person, family, and state in the district of Of", G. Rasuly-Paleczek (der.) *Turkish Families in Transition* içinde. Frankfurt am Main: Peter Lang, s. 45-60.

— 1997. "Once there was, once there wasn't; national monuments and interpersonal exchange", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.) 1997. *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde. Seattle: Washington University Press, s. 159-91.

— yayımlanacak. *Nations of Empire: The Question of Modernity in a Turkish Province.* Berkeley: University of California Press.

Moors, A. 1991. "Gender, property and power: Mahr and marriage in a Palestinian village", K. Davis, M. Leijenaar ve J. Oldersma (der.) *The Gender of Power* içinde. Londra: Sage, s. 111-28.

Mümtaz, K. ve F. Shaheed 1987. *Women in Pakistan: Two Steps Forward, One Step Back?* Lahore: Vanguard.

N.N. 1999. "Ümitler söndü - moraller bozuldu. Rize'lilere göre açıklanan çay parası değil tuz parası sayılır", *Rizem'in Sesi* 1 (1): 29.

Nugent, S. ve C. Shore (der.) 1997. *Anthropology and Cultural Studies*. Londra: Pluto.

Olson, E. 1985 "Muslim identity and secularism in contemporary Turkey", *Anthropological Quarterly* içinde 58(4): 161- 71.

Onaran-Incirlioğlu, E. 1991. "Gender relations in rural transformation: Two central Anatolian villages", yayımlanmamış Doktora tezi, University of Florida.

Özbek, M. 1997. "Arabesk culture: A case of modernization and popular identity", S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.) *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde. Seattle: Washington University Press, s. 211-32. [Türkçesi: "Arabesk kültür: Bir modernleşme ve popüler kültür örneği", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, çev. Nurettin Elhüseyni, 1998, Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.]

Özbudun, E. 1987. "Constitutional Law", T. Ansay ve D. Wallace Jr (der.) *Introduction to Turkish Law* içinde. Dewenter: Kluwer Law and Taxation Publishers (3. Baskı), s. 23-60.

Özbudun, E. ve A. Ulusan (der.) 1980. *The Political Economy of Income Distribution in Turkey*. New York: Holmes and Meier.

Özbudun, E. ve A. Kazancigil (der.) 1981. *Atatürk: Founder of a Modern State*. Londra: Hurst.

Özdalga, E. 1998. *The Veiling Issue: Official Secularism and Popular Islam in Turkey*. Londra: Curzon.

Özgün, M. 1996. *Lazlar*. Istanbul: Çiviyazıları.

Öztan, B. 1974. "Evlilikte mal rejimi", Güriz, A. ve S. Benedict (der.) *Türk Hukuku ve Toplumu Üzerine İncelemeler* içinde. Ankara: Türkiye Kalkınma Vakfı Yayınları, s. 41-91.

Özyılmaz, Ö. 1998. "8-jährige Schulpflicht: Erwartungen Probleme und Folgen", H. Coşkun ve S. Ağdemir (der.) *Bildungsdiskussion in der Türkei und in Deutschland. 8 Jahre Schulpflicht Religionsunterricht* içinde. Ankara: Hacettepe-Taş, s. 85-95.

Özyurt, H. 1997. "Rize ilinde çay tarımının yaptığı sosyo-ekonomik etkiler", *Rize* içinde. (T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları 1898, Tanıtma Eserleri Dizisi 72). Ankara: Kültür Bakanlığı, s. 162-82.

Paleczek, G. 1987. *Der Wandel der traditionellen Wirtschaft in einem Anatolischen Dorf* (Wiener Beitrage zur Ethnologie und Anthropologie Band 4). Viyana: Verlag Ferdinand Berger & Söhne.

— 1990. "Einige Bemerkungen zur problematik der parallelcousinheirat", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* içinde, 120: 199-216.

Papanek, H. 1989. "Family status-production work: Women's contribution to social mobility and class differentiation". M. Krishnaraj ve K. Chanana (der.) *Gender and the Household Domain. Social and Cultural Dimensions*. Yeni Delhi/Londra: Sage, s. 97-116.

Peel, J. D. Y. 1989. "The cultural work of Yoruba ethnogenesis", E. Tonkin vd. (der.) *History and Ethnicity* (ASA Monographs 27) içinde. Londra: Routledge, s. 198-215.

Pelkmans, M. 1999. "The wounded body: Reflections on the demise of the "iron curtain" between Georgia and Turkey", *The Anthropology of Eastern Europe Review* içinde 17 (1): 38- 48.

Pereira, M. 1971. *East of Trebizond*. Londra: Geoffrey Bles.

Peristiany, J. 1965. *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. Londra: Weidenfeld and Nicolson.

Peristiany, J. (der.) 1976. *Mediterranean Family Structures*. Cambridge: Cambridge University Press.

Picken, L. 1975. *Folk Musical Instruments of Turkey*. Oxford: Oxford University Press.

Polanyi. K. 1944. *The Great Transformation*. New York: Rinehart. [Türkçesi: *Büyük Dönüşüm*, çev. Ayşe Buğra, 2000, İstanbul: İletişim Yayınları.]

— 1957. "The economy as instituted process", K. Polanyi, C. Arensberg ve H. Pearson (der.) *Trade and Markets in the Early Empires. Economies in History and Theory* içinde. New York: The Free Press, s. 243-70.

Poutouridou, M. 1999. "The Of Valley and the coming of Islam: The case of the Greek-speaking Muslims", *Deltio Kentrou Mikrasiatikon Spoudon* (Atina) içinde 12: 47-70.

Rabo, A. 1996. "Gender, state and civil society in Jordan and Syria", C. Hann ve E. Dunn (der.) *Civil Society: Challenging Western Models* içinde. Londra: Routledge, s. 155-77.

Rasuly-Paleczek, G. 1996a. "Some remarks on the study of household composition and intra-family relations in rural and urban Turkey", G. Rasuly-Paleczek (der.) *Turkish Families in Transition* içinde. Frankfurt am Main: Peter Lang. s. 1- 44.

— (der.) 1996b. *Turkish Families in Transition*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Ritter, C. 1843. "H. Koeler's geographisch-statistische notizen über die districte von Batum und Tchoruksu, nebst bemerkungen über die küste im östlichen theile des paschaliks von Trebizond", *Monatsberichte über die Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* içinde, Mai 1842-3. s. 218-32.

Ritter, C. 1845. "H. Koeler's geographisch-statistische notizen über die districte von Batum und Tchoruksu, nebst bemerkungen über die küste im östlichen theile des paschaliks von Trebizond", *Monatsberichte über die Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* içinde, Neue Folge: Zweiter Band, s. 22-54.

Rize İl Yıllığı 1973. Rize.

"Rize'de el sanatları", 1991. Rize, daktilo edilmiş kopya.

Rize. 1997. T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları 1898, Tanıtma Eserleri Dizisi 72. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Robertson, R. 1987. "Globalization theory and civilizational analysis", *Comparative Civilizations Review* içinde, 17: 20-30.

Rosen, G. 1845. "Über die sprache der Lazen", *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-hist. Abhandlungen* içinde.

Salt, J. 1995. "Nationalism and the rise of Muslim sentiment in Turkey", *Middle Eastern Studies* içinde, 31(1): 13-27.

Sampson, S. 1984. "Muddling through in Romania: Why the mamaliga doesn't explode", *International Journal of Romanian Studies* içinde 3 (1-2): 165—85.

Sauner-Nebioğlu, M.H. 1995. *Evolution des pratiques alimentaires en Turquie: Analyse comparative* (Islamkundliche Untersuchungen 193). Berlin: Klaus Schwarz.

Saxokia, T. 1995. "Megrel-Laz kültüründe akrabalık, evlenme ve cenaze", çev. A. I. Aksamaz, *Tarih ve Toplum* içinde 140: 35- 42.

Schiffauer, W. 1983. *Die Gewalt der Ehre*. Frankfurt: Suhrkamp.

— 1987. *Die Bauern von Subay. Das Leben in einem Türkischen Dorf*. Stuttgart: Klett-Cotta.

— 1991. *Die Migranten aus Subay*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Seufert, G. 1997a. *Cafe Istanbul. Alltag, Religion und Politik in der Modernen Türkei*. Münih: Beck.

— 1997b. *Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als Symbolische Repräsentation einer sich Modernisierenden Muslimischen Gesellschaft*. Istanbul: in Kommission bei Franz Steiner Verlag, Stuttgart.

Scott, J. 1998. *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.

Shankland, D. 1994. "Social change and culture: Responses to modernization in an Alevi village in Anatolia", C. Hann (der.) *When History Accelerates. Essays on Rapid Social Change, Complexity and Creativity* içinde. Londra: Athlone, s. 238-54.

— 1996. "The demise of republican Turkey's social contract", *Government and Opposition* içinde 31(3): 304-21.

— 1999a. *Islam and Society in Turkey*. Huntingdon: Eothen Press.

— 1999b "An interview with Paul Stirling", *Turkish Studies Association Bulletin* içinde 23 (1): 1- 23.

Sirman, N. 1990. "State, village and gender in western Turkey", A. Finkel ve N. Sirman (der.) *Turkish State, Turkish Society* içinde. Londra: Routledge: 21-51.

Smith, A.D. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.

Solak, A. (t.y.). *Gelenek Görenekleriyle Pazar*. Pazar.

Starr, J. 1978a. *Dispute and Settlement in Rural Turkey. An Ethnography of Law*. Leiden: E.J. Brill.

— 1978b. "Turkish village disputing behaviour", L. Nader ve H. Toold Jr (der.) *The Disputing Process - Law in Ten Societies* içinde. New York: Columbia University Press. s. 122-51.

— 1992. *Law as Metaphor. From Islamic Courts to the Palace of Justice*. New York SUNY Press.

Stirling, P. 1965. *Turkish Village*. Londra: Weidenfeld and Nicolson.

— 1974. "Cause, knowledge and change: Turkish village revisited", J. Davis (der.) *Choice and Change* içinde. Londra: Athlone. s. 191-229.

— 1981. "Social change and social control in republican Turkey", *International Symposium on Atatürk*. Ankara: Türkiye Iş Bankası, s. 565-601.

— 1993a. "Introduction. Growth and changes; speed, scale, complexity", P. Stirling (der.) *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages* içinde. Huntingdon: Eothen Press, s. 1-16.

— (der.) 1993b. *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages*. Huntingdon: Eothen Press.

Stirling, P. ve E. Onaran-Incirlioğlu 1996. "Choosing spouses: Villagers, migrants, kinship and time", G. Rasuly-Paleczek (der.) *Turkish Families in Transition* içinde. Frankfurt am Main: Peter Leng. s. 61- 82.

Stocking, G. Jr 1993. *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press.

Stokes, M. 1992. *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey*. Oxford: Oxford University Press. [Türkçesi: *Türkiye'de Arabesk Olayı*, çev. Hale Eryılmaz, 1998, Istanbul: Iletişim Yayınları.]

— 1993. "Hazelnuts and lutes: Perceptions of change in a Black Sea valley", P. Stirling (der.) *Culture and Economy. Changes in Turkish Villages* içinde. Huntingdon: Eothen Press, s. 27- 45.

— 1998. "Imagining 'the South': Hybridity, heterotopias and arabesk on the Turkish-Syrian border", T. Wilson ve H. Donnan (der.) *Border Identities: Nation and State at International Frontiers* içinde. Cambridge: Cambridge University Press, s. 263-88.

Strasser, S. 1995. *Die Unreinheit Ist Fruchtbar. Grenzüberschreitungen in Einem Türkischen Dorf am Schwarzen Meer*. Wien: Wiener Frauenverlag.

Tandoğan, A. 1977. "Çayeli ve Pazar ilçelerinde yerleşme-mesken tipleri ve nüfus", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* içinde 28 (3-4): 99-154.

Tapper, N. 1983. "Gender and religion in a Turkish town: A comparison of two types of formal women's gatherings", P. Holden (der.) *Women's Religious Experience. Cross-cultural Perspectives* içinde. Londra: Croom Helm, s. 71- 88. [Türkçesi: "Kabul günleri ve mevlit: Iki formel kadın toplantısı", N. Lindisfarne, *Elhamdülillah Laikiz. Cinsiyet, Islâm ve Türk Cumhuriyetçiliği* içinde, çev. Selda Somuncuoğlu, 2002, Istanbul: Iletişim Yayınları.]

— 1985. "Changing wedding rituals in a Turkish town", *Journal of Turkish Studies* içinde 9: 305-13. [Türkçesi: "Eğridir'de değişen düğün törenleri", *Elhamdülillah Laikiz* içinde.]

— 1990 "Ziyaret: gender, movement and exchange in a Turkish community", D. Eickelman ve J. Piscatori (der.) *Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination* içinde. Londra: Routledge, s. 236-55. [Türkçesi: "Ziyaret: Cinsiyet, hareketlilik ve karşılıklı değişim", *Elhamdülillah Laikiz* içinde.]

— 1992. "'Traditional' and 'modern' wedding rituals in a Turkish town", *International Journal of Turkish Studies* 5: 137-54. [Türkçesi: "Eğridir'de geleneksel' ve 'modern' düğün törenleri: Bir karşılaştırma", *Elhamdülillah Laikiz* içinde.]

Tapper, R. 1991a "Introduction", R. Tapper (der.) *Islam in Modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State* içinde. Londra: I.B. Tauris. s. 1-27. [Türkçesi: "Giriş", *Çağdaş Türkiye'de Islam. Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet* içinde, çev. Özden Arıkan, 1993, Istanbul: Sarmal Yayınevi.]

— (der.) 1991b. *Islam in Modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State*. Londra: I.B. Tauris. [Türkçesi: *Çağdaş Türkiye'de Islam. Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*, çev. Özden Arıkan, 1993, Istanbul: Sarmal Yayınevi.]

Tapper, R. ve N. Tapper 1987a. "The birth of the Prophet: ritual and gender in Turkish Islam", *Man* (N.S.) içinde 22: 69-92. [Türkçesi: "Peygamber'in doğumu: Kadın ve erkek mevlitleri", *Elhamdülillah Laikiz* içinde.]

— 1987b. " 'Thank God we're secular': Aspects of fundamentalism in a Turkish town", L. Caplan (der.) *Aspects of Religious Fundamentalism* içinde. Londra: Macmillan, s. 51-78. [Türkçesi: " 'Elhamdülillah laikiz': Eğridir'de fundamentalizmin boyutları", *Elhamdülillah Laikiz* içinde.]

— 1991. "Religion, education and continuity in a provincial town", R. Tapper (der.) *Islam in Modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State* içinde. Londra: I.B. Tauris. s. 56-83.

Taylor, C. 1992. *Multiculturalism and the "Politics of Recognition"*. Princeton: Princeton University Press.

Tekeli, S. (der.) 1995. *Women in Modern Turkish Society*. Londra: Zed Books. [Türkçesi: *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, 1990, Istanbul: Iletişim Yayınları.]

Tezcan, S. 1981. Health problems of Turkish women", N. Abadan-Unat, D. Kandiyoti ve M. Kıray (der.) *Women in Turkish Society* içinde. Leiden: E.J. Brill, s. 96-106.

Therborn, G. 1995. *European Modernity and Beyond*. Londra: Sage.

Timur, S. 1972. *Türkiye'de Aile Yapısı*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etüdleri Enstitüsü Yayınları No. 15.

— 1981. "Determinants of family structure in Turkey", N. Abadan-Unat, D. Kandiyoti ve M. Kıray (der.) *Women in Turkish Society* içinde. Leiden: EJ. Brill, s. 59-73.

Tonkin, E., M. McDonald ve M. Chapman (der.) 1989. *History and Ethnicity* (ASA Monographs 27). Londra: Routledge.

Toprak, B. 1981a. *Islam and Political Development in Turkey*. Leiden: E.J. Brill.

— 1981b. "Religion and Turkish women", N. Abadan-Unat, D. Kandiyoti ve M. Kıray (der.) *Women in Turkish Society* içinde. Leiden: E.J. Brill, s. 281-92.

— 1990. "Religion as state ideology in a secular setting: The Turkish-Islamic synthesis", M. Wagstaff (der.) *Aspects of Religion in Secular Turkey* içinde. Durham: University of Durham (Centre for Middle Eastern and Islamic Studies Occasional Papers Series No. 40), s. 10-15.

— 1995. "Islam and the secular state in Turkey", Ç. Balım vd. (der.) *Turkey: Political, Social and Economic Challenges in the 1990s* içinde. Leiden: E.J. Brill, s. 90-6.

Toroslu, N. 1974. "Kadın kaçırma", A. Güriz ve P. Benedict (der.) *Türk Hukuku ve Toplumu Üzerine Incelemeler* içinde. Ankara: Türkiye Kalkınma Vakfı Yayınları, s. 413-67.

Toumarkine, A. 1995. *Les Lazes en Turquie (XIXe-XXe siècles)*. Istanbul: Isis.

Tylor, E. 1871. *Primitive Culture*. Londra: Murray.

Vanilişi, M. ve A. Tandilava 1992. *Lazların Tarihi*. Istanbul: ANT Yayınları.

Ward, R., D. Rustow (der.) 1964. *Political Modernization of Japan and Turkey*. Princeton: Princeton University Press.

Watson, H. 1994. "Women and the veil: Personal responses to global processes", A. Ahmed ve H. Donnan (der.) *Islam, Globalization and Postmodernity* içinde. Londra: Routledge, s. 141-59.

Webster, D. 1939. *The Turkey of Atatürk: Social Process in the Turkish Reformation.* Philadelphia: The American Academy of Political and Social Science.

Weiker, W. 1981. *The Modernization of Turkey. From Atatürk to the Present Day.* New York: Holmes and Meier.

Weinstein, B. (der.) 1990. *Language Policy and Political Development.* Norwood, NJ: Ablex.

Weintraub, J. ve K. Kumar (der.) 1997. *The Public/Private Distinction.* Chicago: Chicago University Press.

White, J. B. 1994. *Money Makes Us Relatives. Women's Labor in Urban Turkey.* Austin: University of Texas Press. [Türkçesi: *Para ile Akraba. Kentsel Türkiye'de Kadın Emeği*, çev. Aksu Bora, 1999, İstanbul: İletişim Yayınları.]

— 1996. "Civic culture and Islam in urban Turkey", C. Hann ve E. Dunn (der.) *Civil Society: Chıallenging Western Models* içinde. Londra: Routledge, s. 143-54.

Wolbert, B. 1996. "The reception day: A key to migrants' reintegration", G. Rasuly-Paleczek (der.) *Turkish Families in Transition* içinde. Frankfurt am Main: Peter Lang. s. 186-215.

Wolf, E. 1998. *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis.* Berkeley: University of California Press.

Yalçın-Heckmann, L. 1991. *Tribe and Kinship among the Kurds.* Frankfurt am Main: Peter Lang. [Türkçesi: *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*, çev. Gülhan Erkaya, 2002, İstanbul: İletişim Yayınları.]

— 1998. "Some notes on the religious life of Kurdish rural women", *Islam des Kurdes. Les Annales de l'Autre Islam* içinde *No.5.* Paris: *INALCO-ERISM*, s. 141- 60.

Yazıcı, H. 1984. *Fındıklı.* Fındıklı: kendi yayını.

Zelizer, V. 1989. "The social meaning of money: 'special monies'", *American Journal of Sociology* içinde 95 (2): 342-77.

Zelizer, V. 1994. "The creation of domestic currencies", *The American Economic Review* içinde 84 (2): 138-42.

Zhordaniya, E. 1996. "Ethnicheskii sostav naseleniya Ponta v XIII-XV.vv. I: Lazy", *Byzantinoslavica* içinde 57 (1): 125-39.

Zitaşi, I. (1935) 1994. *Gürcüstan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nde Okutulan Lazca Alfabe. Alboni.* İstanbul: Gürkan.

Zürcher, E. J. [1993] 1998. *Turkey. A Modern History.* Londra: I.B. Tauris. [Türkçesi: *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen, 14. baskı 2003, İstanbul: İletişim Yayınları.]



oğu Karadeniz ve Lazlar -belli kalıp tiplemeler v medya eğlencesi dışında- kendi başına bir "konu değildir pek. *İki Buçuk Yaprak Çay*, bu bölgeyi v insanları, ayrı bir "dünya" olarak ele alıyor. Kapsamlı bir saha araştırmasına dayanan kitap, öncelikle Doğu Karadeniz'in son yüz yıllık tarihinde çayın oynadığı olağanüstü büyük rolü ortaya koyuyor. Devletin çay sanayisi yoluyla bölgedeki ekonomiyi nasıl dönüştürdüğünü, özellikle 1980'lerin ortalarından itibaren çay sanayisinde özel sektörün genişlemesiyle liberal piyasa değerlerinin nasıl öne çıktığını, Gürcistan sınırının ve Rus pazarlarının açılması ile yaşanan büyük dönüşümün bölgeyi nasıl derinden etkilediğini tasvir ediyor. Bu çok yönlü ve dinamik dönüşüm sürecinin ekonomi ve politikaya, kültürel hayata, cinsiyet ilişkilerine etkilerini, canlı gözlemlere dayanarak tartışıyor. Bellér-Hann ve Hann, Doğu Karadeniz üzerinden, Türkiye'nin bir modernleşme bilançosunu çıkarıyorlar aynı zamanda. Kemalist ulus-devlet ve modernleşme projesinin "sıradan insanlar" tarafından nasıl yaşandığını, nasıl anlamlandırıldığını, nasıl dönüştürüldüğünü gösteriyorlar. İki etnografın "tabandan" bakış açısı, toplumsal hayatın "kültür" ve "modernizm" gibi iri başlıkların dar kalıplarına sığdırılamayacak olan karmaşıklığını bütün zenginliğiyle çözümleme imkânını yaratıyor. Doğu Karadeniz'e bakarken, "Türkiye'ye bakma" tarzlarına da bakan bir kitap... Bunun içindir ki, Ildikó Bellér-Hann ve Chris Hann'ın bu eseri, son yıllarda farklı sosyal bilim disiplinlerinde Türkiye üzerine yapılan birçok önemli çalışmada dikkate alınan bir kaynak niteliği kazanmış bulunuyor.



İLETİŞİM 907
ARAŞTIRMA İNCELEME 148

